This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

600101572M

Comparative

Symbolik

aller christlichen Confessionen

vom

Standpunkte der evangelisch-lutherischen Confession.

Das ist

Vergleichende Darstellung der öffentlichen Lehre der Lutheraner, Katholiken und Griechen, der Reformirten, Socinianer, Mennoniten, Quäker ꝛc. ꝛc.

Aus den Quellen bearbeitet

von

Karl Matthes,
Pfarrer.

Leipzig,
Verlag von J. T. Löschke.
1854.

III. d. 205

[redacted]

Vorrede.

Wenn ich jetzt, nach einer längern Reihe von Jahren, meiner ersten größern Schrift („Melanchthon's Leben und Wirken" ꝛc., Altenburg 1841) diese zweite, aus einem fortgesetzten Studium der Reformationsgeschichte hervorgegangene, nachfolgen lasse, so thue ich das mit aller Anerkennung dessen, was bereits seit Planck und Winer auf dem hier von mir betretenen Gebiete Tüchtiges und Vortreffliches geleistet worden, blos in dem guten Glauben, daß jetzt eine neue vergleichende Symbolik wieder an der Zeit sein und durch sie der evangelischen Kirche ein Dienst erwiesen werden könne. Denn seit ungefähr zehn Jahren, besonders aber seit 1849, ist fast überall *ein neuer* Eifer zur Wiederbelebung des alten kirchlichen Glaubens und Lebens, und dadurch nicht nur im Allgemeinen ein regeres Interesse für die confessionellen Fragen, sondern auch das Verlangen nach einer genauern und gründlichern Darstellung der confessionellen Differenzen erwacht, als man solche in den gewöhnlichen Lehrbüchern der Symbolik findet; auch ist es seitdem in mehrern Zeitschriften und Monographieen zu so manchen gründlichen und interessanten Verhandlungen über wichtigere und schwierigere Punkte der Kirchenlehre gekommen, daß man jetzt eine Rücksichtnahme auf die Resultate derselben wohl auch in den Lehrbüchern der Symbolik erwarten kann. Leider aber ist seitdem auch auf Seiten der strengern Lutheraner ein

immer heftigerer Kampf gegen die Union und die reformirte Lehre entbrannt, und dort der Glaube immer feſter geworden, daß dieſe Lehre principiell und faſt durchweg von der reinen, lutheriſchen abweiche, wie das ja auch die prononcirt reformirte Dogmatik von Schweizer zeige. Und nun giebt es zwar Männer genug, die das beſtreiten und ſich nicht nur die Aufrechthaltung der Union (in der Liturgie und Kirchenregierung), ſondern auch die Anbahnung einer confeſſionellen Einigung oder wenigſtens einer immer größern Einigkeit im Geiſte zwiſchen den beiden evangeliſchen Schweſterkirchen angelegen ſein laſſen, und zu dem Zwecke bald das gemeinſame Bekenntniß zur ungeänderten Augsb. Confeſſion, bald eine Vereinigung auf dem Grunde der urſprünglichen, weſentlichen, in unſern ſymb. Büchern nicht zur rechten Darſtellung gekommenen Idee'n des Proteſtantismus vorſchlagen; aber wenn man auch dieſen wohlgemeinten Beſtrebungen im Allgemeinen nicht abgeneigt ſein kann, ſo läßt ſich doch weder auf dem Grunde der Confeſſion von 1530, noch auf dem der urſprünglichen (noch zu wenig abgeklärten) Idee'n des Proteſtantismus eine Vereinigung erwarten; am wenigſtens aber kann man ſagen, daß in Folge dieſer Beſtrebungen das richtige Verſtändniß der beiderſeitigen öffentlichen Kirchenlehre ſehr zugenommen hat, indem dabei vielmehr der wahre Sinn dieſer meiſtens diſſimulirt worden iſt.

Im Hinblick auf das Alles nun, und auch dem jetzigen Selbſtruhm der katholiſchen Kirche gegenüber, eine neue Symbolik für zeitgemäß erachtend, habe ich mich beſtrebt, in dem dogmatiſchen Theile der vorliegenden vor Allem die Principien und das Charakteriſtiſche jedes kirchlichen Syſtems klar zur Anſchauung zu bringen und zu zeigen, was unſere geſammte evangeliſche Kirche principiell nach außen von den andern ſcheidet und nach innen zu einem zuſammengehörigen Ganzen einigt; und wenn ich dabei die Differenzen zwiſchen der lutheriſchen und reformirten Lehre in keiner Weiſe ver-

deckt, ſondern möglichſt ſcharf herausgeſtellt habe, ſo habe ich mich doch auch ſorgfältig vor dem jetzt ſo gewöhnlichen Fehler gehütet, bei jeder, auch der geringſten dogmatiſchen Abweichung eine wichtige philoſophiſche Miene anzunehmen und gleich von verſchiedenen Principien zu reden. Darnach bin ich bemüht geweſen, die Symbollehre jeder Kirche nicht nur aufs reinſte und treueſte, ſondern auch ausführlicher und genauer, als es bisher in ſolchen Büchern geſchehen iſt, aus den Quellen darzuſtellen, ſie mit den nöthigen (und zwar nicht blos mit den bekannten) Belegen zu verſehen, und nach Winer's Wunſch (in der 2. Aufl. ſ. Symbolik) inſonderheit eine möglichſt vollſtändige Entwickelung des proteſtantiſchen Glaubens aus den ſymboliſchen Urkunden mit beſtändiger Rückſicht auf die hiſtoriſchen Bildungsmomente und auf die reformatoriſche Beweisführung zu geben, daher z. B. bei der lutheriſchen Lehre zwiſchen der der ältern Symbole und den ſchärfern Beſtimmungen der Concordienformel, überall, wo nöthig, unterſchieden und auch bei der reformirten das Verhältniß der öffentlichen Bekenntniſſe zur zwingliſchen und calvin'ſchen und ſpätern ſcholaſtiſchen Lehrweiſe möglichſt genau herausgeſtellt worden iſt. Dabei iſt aber auch der Lehrbegriff der andern Kirchen und chriſtlichen Parteien zu einer neuen ſorgfältigen Darſtellung aus den Quellen gekommen, wie das denn auch jeder, bei den mancherlei guten und für die Theologie der Zukunft brauchbaren Gedanken, die er enthält, verdient. Ehe aber freilich von dieſer Theologie die Rede ſein kann, muß erſt eine wahre Union zwiſchen den beiden evangeliſchen Schweſterkirchen angebahnt werden, und dazu iſt, nach meinem Dafürhalten, der erſte und unerläßliche Schritt, wenigſtens in Deutſchland, daß man das von der lutheriſchen Kirche Melanchthon angethane Unrecht wieder gutmacht und die bibliſche und hiſtoriſche Berechtigung ſeiner Lehrweiſe hier wieder anerkennt. Bei dieſer Anſicht würde ich auch in dem vorliegenden Buche unſere Kirche, der reformirten gegenüber, nicht die

lutherische, sondern richtiger die protestantische genannt haben, wenn ich eine Anbequemung an die jetzt gewöhnliche Terminologie nicht für gut gehalten hätte, um überall schneller verstanden zu werden.

Um den Druck des Buches nicht zu erschweren und zu vertheuern, sind die Citate aus den griechischen Symbolen in der althergebrachten lateinischen Uebersetzung mitgetheilt, was man in Betracht der Treue dieser und der dort vorkommenden unbekanntern mittelalterlichen Formen der griechischen Sprache nicht zu sehr beklagen wolle. Der Titel des Buches hätte vielleicht der beigegebenen Erklärung und Umschreibung nicht bedurft, doch habe ich hierbei gern einige Rücksicht auf die Wünsche des Herrn Verlegers genommen. Von den Druckfehlern werden die meisten in dem angehängten Verzeichniß ihre Berücksichtigung gefunden haben.

Zum Schlusse fühle ich mich noch gedrungen, aufs dankbarste anzuerkennen, welche vielfache Unterstützung mir bei meiner Arbeit aus den Mitteln der herzogl. Bibliothek zu Altenburg geworden ist, und indem ich nun diese Schrift dem theologischen Publikum übergebe, den Wunsch auszusprechen, daß man sie überall mit der wohlwollenden Unparteilichkeit aufnehmen möge, mit der sie Gegner wie Meinungsgenossen behandelt. Sollte es ihr gelingen, wenigstens etwas mit dazu beizutragen, daß vorerst wieder in unsere kirchliche Dogmatik auf der einen Seite mehr Unparteilichkeit und Gerechtigkeitssinn und auf der andern mehr Ehrlichkeit kommt, so wäre auch das erreicht, was man als ihren Nebenzweck betrachten kann.

Oberarnsdorf bei Altenburg,
den 6. September 1853.

Der Verfasser.

Inhalt.

Allgemeine Einleitung.

Seite

§. 1. Name und allgemeiner Begriff der Symbolik 1
§. 2. Symbolwesen in der alten Kirche (ökum. Concilien) . . . 4
§. 3. Symbolwesen seit der Reformation 11
(Concordienbuch 16., reform. K. 17.)
§. 4. Aufgabe und Geschichte der Symbolik 19

Der Symbolik erster Theil.

Historische Einleitung ꝛc.

Cap. I. Die symb. Bücher der evang.-luth. Kirche.

Vorbemerkung (Form. Concord.) 26
§. 1. Die drei ökumenischen Symbole 27
§. 2. Das apostolische Symbolum 30
(Glaubensregeln 35. Inhalt ... Höllenfahrt 42.)
§. 3. Das nicäisch-constantinop. Symbolum 47
§. 4. Das athanasianische Symbolum 57
§. 5. Die Augsburgische Confession 61
(Originale 67. edit. princ. 69.)
§. 6. Inhalt und verbesserte Ausgaben 71
(Ob die Reformirten Verwandte der A. C.? 73.)
§. 7. Die Apologie der A. C. 76
(Päpstl. Confutation 76.)
§. 8. Die schmalkaldischen Artikel 83
§. 9. Die beiden Katechismen Luther's 89
(großer 91, kleiner 93, 6. Hauptstück 97.)
§. 10. Die Concordienformel 100
(Das Concordienbuch 107.)
§. 11. Andere Sammlungen und einige Particularsymbole . . . 112

Cap. II. Die symb. Bücher der andern christl. Kirchen.

§. 12. Die der römisch-katholischen Kirche 116
§. 13. Die der griechischen Kirche 124
(Grund der Trennung von Rom 125.)
§. 14. Die der reformirten Kirche 132
(calvinistische 137.)
§. 15. Die kleinerer Kirchengemeinschaften 146
(Der Arminianer 146, der Socinianer 149, der Mennoniten 153, der Quäker 156, der Waldenser, Herrnhuter ꝛc. 158.)

Der Symbolik zweiter Theil.

Der symb. Lehrbegriff der verschiedenen Kirchen.

Einleitung. Kurze Uebersicht und Charakteristik.

Seite

a. des lutherischen 161
b. des reformirten (und arminianischen) 171
c. des socinianischen 180
d. des quäkerischen 182
e. des römisch-katholischen 185
f. des griechischen 193

(Vergl. S. 124.)

Specielle Darstellung der Symbollehre.

Erster Abschnitt.

Von der göttlichen Offenbarung ꝛc.

§. 1. Von den verschiedenen Offenbarungen Gottes 194
(Lehre der Socianer 201., der Quäker 205 f.)

§. 2. Von der heil. Schrift, dem Codex der göttl. Offenbarung . 208
(Inhalt: das Wort Gottes 209, Inspiration 213.)

§. 3. Von der göttlichen Auctorität der heil. Schrift 217
(Tradition 222 f. Auct. der Kirche 230. Vernunft 232., reform. Lehre 235 ꝛc.)

§. 4. Nähere Bestimmungen über die Auctorität der Schrift, wie auch über ihre Erklärung und ihren Gebrauch 240
(A. T. Ceremonialgesetz, Apokryphen, Vulgata.)

Zweiter Abschnitt.

Von Gott.

§. 5. Von Gottes dreieinigem Wesen 255

§. 6. Von Gottes Werken (Schöpfung, Erhaltung ꝛc.) 265
(Determinismus 269, Engel und Teufel 274.)

§. 7. Von der Anbetung Gottes und der Verehrung der Heiligen . 276
(Die Reformirten über die Bilder 283, die Socinianer über die Verehrung Christi 284.)

Dritter Abschnitt.

Vom ursprünglichen und jetzigen Zustand des Menschen.

§. 8. Vom Urstand des Menschen 285
(Katholiken 285, Lutheraner 290, Reformirte 293 ꝛc.)

§. 9. Vom Sündenfall und dessen Folgen im Allgemeinen . . . 300
(Calvin's Supralapsarismus 303, Mariä sündlose Empfängniß 309.)

§. 10. Von der Erbsünde insbesondere 311
(Fortpflanzung 321, Flacius 324, Unterschied der Sünden 327.)

§. 11. Vom freien Willen 329
(Melanchthon 335, Concordienformel 337.)

§. 12. Erbsündenlehre der Reformirten, Socinianer ꝛc 340

Vierter Abschnitt.

Von Christo und seinem Werke.

Seite

Vorbemerkung 347

§. 13. Von Christi Person 349
(Communicat. idiom. 356, reform. Lehre 359, 361, katholische 369, socinianische 370 ꝛc.)

§. 14. Von den beiden Ständen Christi 375
(Höllenfahrt 380, 383, vergl. 42.)

§. 15. Vom Werk und Verdienste Christi 385
(ostandrische Lehre 391, reformirte 393, katholische 396.)

Fünfter Abschnitt.

Von der Rechtfertigung.

§. 16. Protestantische Kirchenlehre 400
(Vom lebendigen Glauben 403, reform. Lehre 409, ostandrische 412.)

§. 17. Gegenlehre der Katholiken mit nochmaliger Vergleichung der protestantischen 413

§. 18. Lehre der kleinern kirchlichen Parteien 424

Sechster Abschnitt.

Von der die Rechtfertigung bedingenden Bekehrung oder Buße.

§. 19. Von der Beschaffenheit der Bekehrung ꝛc. 427
(Reform. Lehre 430, katholische, von der Ohrenbeichte, den Satisfactionen, dem Ablaß 431, Widerlegung 435.)

§. 20. Von den guten Werken, als den Früchten der Buße . . . 438
(Nothwendigkeit derselben 441, ob zur Seligkeit? 442, Mangelhaftigkeit derselben 444.)

§. 21. Lehre der Katholiken und der andern Parteien 446
(opera supererogationis, Mönchsgelübde 449.)

§. 22. Vom Rückfall in die Sünde und Ungnade 453
(Tod- und Erlaßsünden 454.)

Siebenter Abschnitt.

Von der zu unserer Wiedergeburt nöthigen göttlichen Gnade.

§. 23. Von der Wirksamkeit des h. Geistes bei unserer Bekehrung ꝛc. 457
(Synergismus 458, reform. Lehre 465, arminianische 467.)

§. 24. Von der Wirkungsweise des h. Geistes, oder von den Gnadenmitteln (Wort Gottes, Gesetz und Evangelium) . . . 468

§. 25. Von der Allgemeinheit der göttl. Gnade (Prädestination) 475
(Calvinische Lehre 475, armin. u. socinianische 481, lutherische 482.)

Achter Abschnitt.

Von den Sacramenten.

§. 26. Von den Sacramenten im Allgemeinen 492
(Katholische Lehre 492, lutherische 499, Nothwendigkeit ders. 505.)

§. 27. Zahl der Sacramente 510

Seite

§. 28. Lehre der Griechen, Reformirten, Arminianer ꝛc. 515
§. 29. Vom Sacrament der Taufe 524
(Nothwendigkeit des Glaubens 529, Kindertaufe 529, 532.)
§. 30. Lehre der andern Kirchen und Parteien 535
(Katholiken 535, Reformirte 538, Mennoniten 544 ꝛc.)
§. 31. Vom h. Abendmahl (kath. u. griechische Lehre) 547
(Meßopfer 553.)
§. 32. Lehre der Lutheraner 559
(Reale Gegenwart des Leibes Christi 561, in spiritualer Weise 563, Begründung 566, Consecration 567, Meßopfer 570.)
§. 33. Lehre der Reformirten und der protest. Secten 574
(Zwingli 574, Calvin 576, Arminianer 583, Conf. Aug. Variata 585.)
§. 34. Die fünf außerprotestantischen Sacramente 587
(Buße und Beichte 587, Confirmation 592, Ehe 593, letzte Oelung 595, Priesterweihe 596.)

Neunter Abschnitt.

Von der Kirche.

§. 35. Wesen und Begriff der Kirche 598
(Katholische Lehre 599, lutherische 605, Unsichtbarkeit 610. Papst 613, reform. Lehre 614, mennonitische 617 ꝛc.)
§. 36. Von der Kirchengewalt und dem geistlichen Amt und Stande 620
(Kath. Lehre 620, lutherische 622, geistliches Amt 625, Regiment, Synoden 626, reformirte Lehre 629.)
§. 37. Vom Cultus oder Gottesdienst 631
(Wesen 631, Sonntagsfeier 635, Ceremonieen 636, reform. Lehre 637 ꝛc.)

Beschluß.

Von den letzten Dingen 640
(Fegfeuer 641, Auferstehung ꝛc. 643, Lehre der Socinianer 644.)

Allgemeine Einleitung.

§. 1.

Name und allgemeiner Begriff der Symbolik.

Einer ſymboliſchen Theologie wird mitunter ſchon im chriſtlichen Alterthume gedacht [1]), wo man darunter, im Gegenſatz zur apodeiktiſchen (demonſtrativen), die Lehre von den chriſtlichen Myſterien oder Sacramenten und den damit verbundenen heiligen Gebräuchen, Zeichen und Formeln verſtand; denn da die letztern als Symbole von etwas Höherem, Göttlichem oder einer an ſie geknüpften göttlichen Gnadenwirkung betrachtet wurden, ſo nannte man auch jene Myſterien (Taufe und Abendmahl) ſelber öfters Symbole [2]), während Chriſtus als ihr Stifter ὁ τῶν συμβόλων δημιουργός hieß.

1) *Dionysii Areopagit.* Opp. T. II. (Cum Scholiis Maximi; Antwerp. 1634 fol.), Epist. ad Titum Episcop. p. 142. u. 144: Caeterum hoc advertendum est, duplicem esse traditionem theologorum, unam quidem arcanam et mysticam, alteram vero apertam et manifestiorem: illam quidem symbolicam et ad mysteria pertinentem (p. 142: theologiam symbolicam), hanc vero philosophicam ac demonstrativam esse. Vergl. dazu Scholia Maximi p. 157.

2) Fr. Creuzer, Symbolik u. Mythologie, 2. Ausg. I. S. 41 f. — Jos. Binghami Originum s. antiquitatum ecclesiastic. Lib. IX. (Vol. IV.) p. 152., edit. Grischovii, Hal. 1758.

In unſerer Zeit aber verſteht man unter der chriſtlichen Symbolik (gegenüber der Symbolik des chriſtlichen Cultus) eine ganz andere, erſt ſeit der letzten großen Kirchenſpaltung, zuerſt auf proteſtantiſchem Grund und Boden erwachſene Wiſſenſchaft, die ſich ſpeciell mit der Geſchichte und dem Inhalte der in den verſchiedenen chriſtlichen Kirchen öffentlich anerkannten Symbole oder Bekenntnißſchriften beſchäftigt, um das Unterſcheidende und Gemeinſame in der Lehre dieſer Kirchen klar ins Licht zu ſtellen. Und dieſe Disciplin, die ſo einen Ausſchnitt der Dogmengeſchichte bildet, indem ſie die kirchlich fixirten und ſanctionirten Lehren einer beſondern Betrachtung unterzieht, hat ihren Namen von einer ebenfalls ganz alten Gebrauchsweiſe des Wortes σύμβολον, indem daſſelbe ſchon ſeit der Mitte des 3. Jahrhunderts auch zur Bezeichnung des Taufbekenntniſſes und der darin enthaltenen kirchlichen Glaubensformel gebraucht wurde[3]). Wie es aber in dieſen Gebrauch gekommen, darüber iſt man ſich lange Zeit nicht klar geweſen. Bis in die Reformationszeit herein war es vorherrſchende Anſicht, es ſei geſchehen, weil σύμβολον ſo viel als einen Beitrag bedeute und jeder der zwölf Apoſtel einen ſolchen zu jener Formel geliefert habe[4]). Aber abgeſehen davon, daß dieſe gar nicht von den Apoſteln herrührt, ſo liegt hier auch eine Verwechslung der Wörter συμβολή (symbola) und σύμβολον (signum) zu Grunde, ebenſo wie in der andern alten Erklärung, nach welcher Symb. eine compendiosam collectionem s. collationem der wichtigſten Glaubensartikel bedeuten ſoll. Doch findet ſich neben dieſen falſchen Erklärungen die richtige auch ſchon in jenen Zeiten mit vor, wie bei Rufinus a. a. O. p. 357 (Symb. enim Graece indicium dici potest et collatio h. e. quod plures in unum conferunt. Id enim fecerunt App. in his sermonibus, in unum conferendo unusquisque quod sensit. Indicium vero vel signum idcirco dicitur, quia illo tempore multi

3) *Cyprianus* (um 248) epist. 76. (ep. 69. der Leipz. Ausg. von Goldhorn, 1838): Quodsi aliquis illud opponit, ut dicat, eandem Novatianum legem tenere, quam catholica ecclesia teneat, eodem symbolo, quo et nos, baptizare, eundem nosse Deum Patrem, eundem Filium etc.

4) So *Rufinus* in der Expositio in Symbolum app. (Basler Ausg. von Cyprians Werken p. 357.), Joh. Caſſianus, Leo d. Gr u. A.

ex circumcisis Judaeis simulabant se esse apostolos Chr.), und bei Maximus Taurinenſis (um 430) in Homil. in Symb. p. 239: Symb. tessera et signaculum, quo inter fideles perfidosque secernitur. Denn σύμβολον kommt bekanntlich (wie auch συμβολή) von συμβάλλειν conferre her, hängt aber mit deſſen höherer Bedeutung conjicere, concludere aliquid ex aliq. re zuſammen, und bedeutet ſo ein Zeichen und Merkmal, woran man etwas erkennt. Wurde alſo die kirchliche Glaubensformel (das Taufbekenntniß) ſo genannt, ſo geſchah es, weil ſie das äußere Zeichen des im Herzen lebenden Glaubens ſein ſollte, oder beſtimmter: die brevis fidei formula, cujus confessio tesserae instar esset, qua fideles agnoscerentur et ab infidelibus et haereticis distinguerentur [5]).

Einen ähnlichen Gebrauch unſers Wortes findet man auch im klaſſiſchen Alterthum, indem dort z. B. das gebrochene Täfelchen, an dem ſich Gaſtfreunde erkannten (die tessera hospitalitatis), die Parole beim Militär (tessera militaris, vergl. Rufin a. a. O.) und andere als Zeichen einer Verbindung dienende Dinge mehr σύμβολα genannt wurden, beſonders auch die Zeichen und Merkworte in den heidniſchen Myſterien [6]). Und wahrſcheinlich haben auch die chriſtlichen Väter bei der Uebertragung dieſes Wortes auf das Taufbekenntniß beſonders mit an dieſen ſeinen letztern Gebrauch gedacht [7]). Denn wenn ſie das auch nicht ausdrücklich erwähnen, ſo ſpielten doch die heidniſchen

---

5) *Augustin.* in den untergeſchobenen Sermon. de tempore secund. dominic. aliosque dies, Tom. 10. der Basler Ausg., Serm. 181: Hanc regulam fidei, secundum numerum app. duodecim sententiis comprehensam, symbolum vocaverunt, per quam credentes catholicam tenerent unitatem et per quam haereticam convincerent pravitatem.

6) Vergl. dazu Creuzer a. a. O.

7) *Suicer* im thesaur. eccles. II, p. 1084. meint: Dicere possumus, symbol. non a militari, sed a contractuum tessera nomen id accepisse. Est enim tessera pacti, quod in baptismo inimus cum Deo. — Pet. King aber (the history of the apost. creed, edit. latin. Lips. p. 8.): Existimaverim magis conveniens esse, si significatus vocis derivetur ex gentilium sacris, in quibus initiatis, quibus aditus ad cultus secretiora patebat, certae notae ac signa dabantur, quae symbola appellabant, quibus se mutuo agnoscebant.

Mysterien gerade damals, als dieser Gebrauch aufkam, eine so wichtige Rolle, daß sie auch von den christlichen Vätern öfters mit besprochen und offenbar mit eine Veranlassung zu der s. g. disciplina arcani, d. h. dem gottesdienstlichen Mysterienwesen wurden, wonach gewisse heilige Handlungen mit den damit verbundenen heiligen Gebräuchen, Gebeten und Formeln, als Handlungen voll tiefen geheimnißvollen Sinnes vor den Ungläubigen und Katechumenen geheimgehalten wurden. Und dahin gehörte ja besonders auch das Taufsymbolum mit, welches zwar artikelweise den Katechumenen erklärt, aber als heilige Formel erst den s. g. Competenten, der höhern, zur baldigen Aufnahme in die Kirche bestimmten Klasse derselben, kurz vor der Taufe zum Auswendiglernen mitgetheilt wurde, aber von ihnen nicht aufgeschrieben werden durfte, wie dies Cyrill v. Jerusalem und Basilius d. Gr. berichten und Augustinus, T. 10. (edit. Basil.) hom. 41: Symbolum reddidistis, quo breviter comprehensa continetur fides... Tenete ergo et hanc orationem, quam reddituri estis ad octo dies (das V. U.); und T. 9. p. 1093: Symbolum nemo scribit, ut legi possit: sed ad recensendum... sit vobis codex vestra memoria. Vergl. aber diese zuerst von Tertullian erwähnte und bis ans Ende des 5. Jahrh. dauernde Einrichtung: Binghami antiquit. a. a. O. p. 119—137.

§. 2.

Symbolwesen in der alten Kirche.

Die Anfänge desselben zeigen sich schon seit dem Ende des 1. Jahrhunderts, wo zuerst bei Ignatius (ad Smyrn. c. 1.), dann aber noch viel bestimmter bei Irenäus (177—202), Tertullian (190—220), Cyprian u. A. das Bestreben hervortritt, zur Herstellung einer im Glauben einigen Kirche, der heiligen Schrift noch eine besondere, zunächst auf die mündliche Tradition gestützte kirchliche Glaubensregel (regulam fidei, veritatis) von gleicher Autorität an die Seite zu setzen und sie mit zum Fundament und zur Norm der Kirchenlehre zu machen. Es geschah das anfangs, wenigstens bei Irenäus, nicht um dem Ansehen der heil. Schrift etwas zu entziehen, die dabei immer noch für eine vollkommene, die Tradition

theologiſch ergänzende Quelle der Wahrheit gehalten wurde[1]), ſondern nur weil man den Gnoſtikern gegenüber, die mit Berufung auf eine geheime Tradition manche Bücher der heil. Schrift anfochten und manche Lehre derſelben verfälſchten, noch einer äußern, die Glaubwürdigkeit der Schrift und den Sinn derſelben feſtſtellenden Autorität in einer traditionellen Glaubensregel bedurfte. Und dieſe fand man denn in derjenigen Tradition, die ſich in allen ältern, apoſtoliſchen und angeſehenern Kirchen von einem Biſchof auf den andern fortgepflanzt und auch überall den gleichen Inhalt hatte. Dieſe hatte durch ihren offenbar apoſtoliſchen Urſprung, ihren Conſenſus und ihre geheiligten Träger, die Biſchöfe, eine Autorität, wie man ſie eben zur Beglaubigung der Schrift und ihrer Lehre brauchte, und zugleich bot ſie durch ihren, gerade die einfachſten und weſentlichſten Dogmen umfaſſenden Inhalt eine kirchliche Glaubensregel dar, von der man ſagen konnte: das iſt die Summe deſſen, was von jeher in allen apoſtoliſchen Kirchen gelehrt worden iſt, das Fundament des Glaubens, auf welchem alle ältern, auch die Schrift noch nicht beſitzenden Kirchen ſtehen, der Kern der ſpäter aufgezeichneten Schriftlehre, und darum die erſte und nothwendigſte Regel des Glaubens und der Schrifterklärung[2]).

---

1) *Irenaeus* advers. Haereses libr. quinque, ed. Grabe, Oxon. 1702. Lib. 2, c. 46. 47. p. 171 ff.

2) Vergl. dazu bei Irenäus inſonderheit Lib. 2, c. 2 u. 3, wo er zeigt, wie die mündliche Apoſtellehre in allen ältern und angeſehenern Kirchen durch eine nachweisbare ununterbrochene Succeſſion der Biſchöfe (denen die Apoſtel gewiß keine Geheimlehre vorenthalten) rein erhalten worden ſei, namentlich in der römiſchen Kirche (ad quam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, scil. in doctrina), worauf er dann cap. 4. fortfährt: Tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere, cum App. quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis..... Quid enim? Et si quibus de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere Ecclesias, in quibus App. conversati sunt, et ab eis sumere, quod certum et de re liquidum est? — Die Glaubensregel nennt er Lib. 1, cap. 1, 20: regulam veritatis immobilem, quam (quisque) per Bapt. accepit und den

Nun brachte man es zwar anfangs, ſo lange die chriſtliche Kirche im römiſchen Reiche noch nicht Staatskirche war und noch nicht die gehörige Centraliſation hatte, vorerſt nur zu bloßen Particularſymbolen, indem jede größere Kirche ihre beſondere Recenſion des apoſtoliſchen Symbolums beibehielt, und dieſe konnten auch, da die Kirche vom Staate noch nicht anerkannt war, nur inſofern öffentliche Symbole genannt werden, als ſie von der Kirche förmlich recipirt waren, während ſie vom juridiſchen Standpunkte aus bloße Privatſymbole waren (Tittmann, Instit. symb. p. 8); aber dabei war doch die ihnen gegebene Geltung und Bedeutung ſchon damals ziemlich groß. Das kirchliche Symbol ſollte nämlich keineswegs blos ein Bekenntniß des Glaubens nach außen ſein (denn dem widerſprach ja ſchon ſeine Geheimhaltung), noch ein bloßes Zeugniß von dem zur Zeit in der Kirche herrſchenden Glauben, ſondern die feſte von den Apoſteln überlieferte Regel des Glaubens und der Lehre (regula fidei immobilis et irreformabilis, wie es Tertullian de virgin. veland. o. 1. nennt), das Kennzeichen und Fundament der Orthodoxie und das Band der kirchlichen Einheit. Und darum wurde auch von allen Lehrern bei Strafe der Abſetzung und Excommunication verlangt, daß ſie ihm gemäß lehrten. Obſchon aber ſo die Geltung

---

Inhalt derſelben die alte apoſtoliſche Tradition, a. a. O. c. 2. und Lib. 3, 4. Etwas weiter geht aber Tertullian in ſ. Schrift de praescriptionibus advers. haereticos, wo er ſagt, mit den Ketzern dürfe man ſich in gar keine Disputation über die Schrift einlaſſen, da es das Erſte und Unerläßliche ſei, daß ſich Jeder zur Kirche halte und ihren Glauben habe; vergl. cap. 14: Fides inquit (Chr.), tua te salvum fecit, non exercitatio scripturarum. Fides in regula posita est... c. 21: Si haec ita sunt, constat proinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandam, id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab app., apostoli a Christo, Christus a Deo accepit, reliquam vero omnem doctrinam de mendacio praejudicandam. Tertull. Opp. ed. Leopold, Lips. 1841. t. 3. p. 10 ff. Und ebenſo Cyprian, obwohl er dabei mehr aus der Schrift mit argumentirt, in ſ. Schrift de unitate ecclesiae c. 4, Edit. Goldhornii 2, 119. — Vergl. dazu Jacobi, die kirchliche *Lehre von der* Tradition ꝛc. (Berlin 1847.) S. 117 ff.

deſſelben ſchon mehr als eine blos moraliſche war, ſo blieb ſie doch immer nur eine rein kirchliche, denn die Staatsbürgerrechte blieben dabei den ketzeriſch Geſinnten ungefährdet.

Anders wurde das aber von Conſtantins des Großen Zeiten an, als die chriſtliche Religion Staatsreligion war. Jetzt wurde zum erſten Male auf der erſten ökumeniſchen Synode zu Nicäa (325) ein für die ganze Kirche verbindliches öffentliches Symbol von ſtaatsrechtlicher Geltung, als eine nothwendig gewordene Erklärung des apoſtoliſchen, aufgeſetzt und zur geſetzlichen Norm des Glaubens und der Lehre gemacht. Dieſes die wahre Gottheit und abſolute Ewigkeit des gezeugten Sohnes feſtſtellende Symbol wurde dann ſpäter, als Macedonius mit den Semiarianern dem heil. Geiſte nicht gleiche Gottheit mit dem Vater und Sohne zuerkennen wollte, auf der zweiten ökumen. Synode zu Conſtantinopel (381) unter Theodoſius dem Gr. mit den nöthigen Zuſätzen zur Vollendung der Dreieinigkeitslehre verſehen. Und ſo wurde auf den folgenden ökumen. Synoden der Kirchenglaube immer genauer formulirt, wie 3) zu Epheſus 431 unter Theodoſius II. gegen die Neſtorianer, welche die beiden Naturen in Chriſto zu ſehr von einander trennten, 4) zu Chalcedon 451 unter Marcian gegen Eutyches und die Monophyſiten, welche die beiden Naturen mit einander vermengten, 5) zu Conſtantinopel 553 unter Juſtinian zur Entſcheidung des Dreicapitelſtreites, d. h. zur nachträglichen Verdammung einiger in den Geruch des Neſtorianismus gekommenen Schriften der antioch. Schule, des Theodorus Mopsveſt., des Theodoret ꝛc., und ſo fort auf den folgenden ökumen. Synoden, deren die griechiſche Kirche 7 zählt, nämlich 6) noch das Constantinop. III. oder Trullanum unter Conſtantinus Pogonatus (680) gegen die Monotheleten; 7) das Nicaenum II. (787) unter der Kaiſerin Irene gegen die Bilderſtürmer, wobei die Griechen noch das 692 im Trullus zu Conſtantinopel gehaltene mit ſeinen 102, die Kirchenverfaſſung betreffenden, den Römern widerwärtigen Beſchlüſſen als ein Concil. Quinisextum, zur Ergänzung des 5. u. 6., mit einrechnen, während die Römer die Oekumenität deſſelben beſtreiten. Da aber die Glaubensbeſchlüſſe dieſer Synoden blos zur Erläuterung und nähern Beſtimmung des nicäniſchen Symbolums dienen ſollten, neben welchem man kein neues aufſetzen zu

dürfen glaubte[3]), so wurden sie nicht Symbole genannt, sondern dieser Name wurde dem apostolischen und nicänischen reservirt, zu denen später im Abendland noch das athanasianische kam, während z. B. die Formel von Chalcedon ὅρος, definitio heißt, wie auch die der 6. Synode gegen die Monotheleten.

Wie diese Glaubensdecrete der ökumenischen Synoden nach und nach zu allgemeiner Geltung in der Reichskirche gelangt sind, ist bekannt. Es geschah das bei allen unter den mannigfachsten Widersprüchen und fast immer nur mit Hilfe der weltlichen Macht. Namentlich wurde gleich gegen das erste (von Nicäa) in der orientalischen Kirche ein harter, fast fünfzigjähriger Kampf gekämpft, und wenn auch in diesem Kampfe die Vertheidiger des Symbolums als Positivisten den in mehrere Parteien zerfallenen Gegnern desselben zuletzt ziemlich überlegen waren, so würde ihnen doch der vollständige Sieg so bald noch nicht geworden sein, wenn sich nicht der kräftige Kaiser Theodosius mit aller Macht des nicänischen Glaubens angenommen, schon 380 jede Abweichung davon für eine strafbare Ketzerei erklärt, das Jahr darauf zur Bestätigung und Erweiterung desselben eine zweite allgemeine Synode gehalten und dann den Ketzern alle Kirchen hätte wegnehmen und alle kirchlichen Zusammenkünfte verbieten lassen. Und eben so handelten ja auch die meisten seiner Nachfolger, indem sie es, wie sie sagten, für ihre vornehmste Regentenpflicht ansahen, „in der wahren Glaubenslehre eine allgemeine Uebereinstimmung zu erhalten und alle Verschiedenheit in den Religionsbegriffen wegzuräumen“[4]). Natürlich aber würden sie hierin auf die Dauer nichts ausgerichtet haben, wenn jenen Conciliendecreten nicht auch ein gewisses moralisches Ansehen zu Statten gekommen wäre. Es war in ihnen der Glaube in einer Weise formulirt, die sich wenigstens aus vielen Stellen der

---

3) Vergl. Daniel Fuchs, Bibliothek der Kirchenversammlungen, IV. S. 412.

4) *Codex Theodos.* 16, 1. 3. Fuchs a. a. O. S. 265. Marcian erklärte, daß jeder seine bürgerlichen Rechte verlieren sollte, der gegen den Beschluß von Chalcedon disputirte, und Justinian verordnete: (Novell. 131): Sancimus vicem legum obtinere, quae a quatuor S. Conciliis.... exposita sunt et firmata.

heiligen Schrift vertheidigen ließ und die dabei dem Hang der damaligen Theologen zu einem gewissen der Vernunft Trotz bietenden Glaubensheroismus und der Neigung des gemeinen Volkes, von den Objecten seines Glaubens in möglichst geheimnißvollen, starken und volltönenden Worten reden zu hören, gar sehr zusagte. Es waren diese Beschlüsse auf jenen großen ökumenischen Concilien zu Stande gekommen, wo fast alle höchsten Würdenträger der Kirche und großen Theologen zu Rathe gesessen, und wo die von Gott verordneten Repräsentanten der Kirche, die Bischöfe, nach damaligem Glauben jedenfalls unter der besondern Direction und Inspiration des heil. Geistes gestanden hatten, wenn auch an Einzelnen noch so viel Unwissenheit, Leidenschaftlichkeit und Aufgeblasenheit zum Vorschein gekommen war.[5]) Und zuletzt wurde ja auch durch diese Beschlüsse am allerersten, wie man unter den Bischöfen und am kaiserlichen Hofe meinte und im Volk es nachsprach, die alte Idee von der Nothwendigkeit und Erhabenheit einer im Glauben einigen Kirche realisirt (Ephes. 4, 3. 13. 5, 27. Coloss. 1, 23.). So wirkte denn auch die ganze religiöse und kirchliche Richtung der damaligen Zeit mit darauf hin, daß jene Concilienbeschlüsse zuletzt gar nicht mehr in Zweifel gezogen werden durften, bei Strafe der Absetzung, der Excommunication oder auch Verbannung und Hinrichtung, welche letztere zum ersten Male in Trier 385 an Priscillian vollzogen wurde. Wer an ihnen nicht festhielt, war nicht orthodox, kein Glied der katholischen und alleinseligmachenden Kirche. Mochte sein Glaube an Gott und Christum noch so innig und ehrfurchtsvoll sein, es war nicht der rechte, weil er nicht in seinen Gründen ein Glaube an das speculative Wissen und an die göttliche Autorität des Episkopats und der Kirche war. In his quatuor Conciliis — schrieb Gregor d. Gr. an seine Mitpatriarchen — velut in quadrato lapide sacrosancta fidei structura consurgit. Et cujuslibet vitae et actionis existat, quis-

---

5) Man denke an Gregor's von Nazianz Vergleichung des constantinop. Concils mit einer Heerde von Kranichen und Störchen und an die Worte der ersten antiocheniſchen, eigentlich vermitteln wollenden, Synode: „wie werden wir, die wir Bischöfe sind, Anhänger eines Presbyters seyn?“ Socr. 2, 10. Münscher Dogmengesch. III, 16. Gieseler I, p. 375.

quis eorum soliditatem non tenet, etiamsi lapis esse cernitur, extra aedificium jacet (Epp. I, 24) [6]).

Bei dieſem Gang der Dinge war es noch ein Glück, daß auf den ökumeniſchen Concilien des 4. bis 7. Jahrh. auf dem Gebiete der Dogmatik wenig mehr als die Lehre von der Trinität und der gottmenſchlichen Perſon Chriſti feſtgeſtellt wurde; denn zu Epheſus 431 wurden blos einige Verdammungsurtheile über den (mit dem Neſtorianismus verbunden gedachten, aber nicht näher charakteriſirten) Pelagianismus geſprochen, die Gegenlehre Auguſtin's aber von der Erbſünde ꝛc. war blos durch einige afrikaniſche Synoden (416—18) und die Päpſte Innocenz I. und Zoſimus beſtätigt worden, und ſie konnte hier den Semipelagianismus der Mönche nie ganz überwinden, noch weniger aber Anerkennung in der griechiſchen Kirche finden. Und ſo blieb denn dem Forſchungsgeiſte immer noch ein ziemlich großes Feld, auf dem er ſich frei bewegen konnte, und im Abendlande hat er von dieſer Freiheit auch Gebrauch gemacht, während in der griechiſchen Kirche von nun an eine dogmatiſche Stagnation eintrat. Aber freilich wurden mit jedem Jahrhundert die Gränzen der Lehrfreiheit enger, weil von den Päpſten auf den abendländiſchen ökumeniſchen Synoden immer mehr Lehren, namentlich ſolche, an denen die Hierarchie ein Intereſſe hatte, kirchlich feſtgeſtellt wurden, wie die von der Transſubſtantiation, dem Meßopfer, der Ohrenbeichte, dem Schatz der guten Werke und der Zahl der Sacramente. Die römiſche Kirche zählt nämlich im Ganzen 18 ökumeniſche Synoden, zuerſt die 7 ſchon genannten, wirklich ökumeniſchen, dann 8) eine griechiſch-lateiniſche, das Concilium Constantinop. IV. (869) gegen den Patriarchen Photius; 9) das erſte Lateranconcil 1123, beſonders zur Beilegung des Inveſtiturſtreites; 10) das zweite im Lateran, unter Innocenz II. 1139, gegen Arnold von Brescia und ſeinen kirchlichen Democratismus; 11) das dritte daſelbſt, 1179 unter Alexander III., zur Regulirung der Papſtwahl, gegen die Katharer ꝛc., gegen eine Meinung des Lombarden von der göttlichen Natur Chriſti ꝛc.; 12) das vierte und wichtigſte daſelbſt, 1215 unter Innocenz III. mit 70 Verordnungen, durch die auch die Lehren von der Brodverwandlung, dem

6) *Mansi*, IV. p. 1320. 1328. 1334 ff. Gieſeler I. S. 446. Münſcher 4, 238 ff.

Meßopfer und der Ohrenbeichte bestätigt wurden; 13 und 14) zwei zu Lyon, 1245 (in hierarchischem Interesse) und 1274 (Union mit den Griechen); 15) das zu Vienne in Frankreich, 1311, gegen die Beghарden und Beguinen, unter Clemens V.; 16) das Florentinum, 1439 (Union mit den Griechen, Bestätigung der Siebenzahl der Sacramente); 17) das fünfte Lateranconcil unter Leo X. (1512—15); 18) das Tridentinum 1545—63. Dabei galten denn die Concilien zu Pisa (1419), Costnitz (1414—18) und Basel (1431) mit ihren Reformbestrebungen nur als partim confirmata und werden von der römischen Curie nicht mit gezählt, obschon sie Concilien der allgemeinen Kirche waren.

Dabei blieb aber auch in dieser Zeit der Theologie immer noch ein größerer Rest wissenschaftlicher Freiheit, als zur Zeit der protestantischen Scholastik seit 1580. Denn gerade die Lehren, die durch unser Concordienbuch am schärfsten und engsten formulirt wurden, ließen vor der Reformation noch eine verschiedene Auffassung und Darstellung zu. Auch wissen wir, wie frei sich im 15. Jahrh. viele aufgeklärte Männer, wie Joh. Gerson, Erasmus ꝛc., über eine Reform des Kirchen- und Religionswesens äußern durften, wenn sie es nur mit einigem Respect gegen die Kirche und ihr Oberhaupt thaten. Aber davon hing freilich Alles ab, und darum war auch der noch gebliebene Rest wissenschaftlicher Freiheit von keinem großen Werth, da von ihm nicht zu einer Revision der einmal festgesetzten, kirchlich sanctionirten Lehre Gebrauch gemacht werden durfte, wie sehr auch dieselbe einer solchen bedurfte.

§. 3.

Symbolwesen seit der Reformation.

Ganz anders und weit besser wurde es eine Zeitlang im 16. Jahrhundert in der evangelisch-protestantischen Kirche. Denn obschon es bei der von Luther und Zwingli begonnenen Reformation der Kirche nicht zunächst auf eine Befreiung der theologischen Wissenschaft vom bisherigen Symbolzwang, noch weniger auf eine Trennung von dem Glaubensfundament der ersten ökumenischen Concilien abgesehen war, so bildete sich doch in Folge des von beiden Reformatoren geltend ge-

machten Grundsatzes, daß die Schrift die alleinige Glaubensnorm und ihre Auslegung frei sein müsse, eine von aller Auctorität der Kirche und Tradition freie theologische Wissenschaft von selber, und Alles, was schriftwidrig erfunden wurde, wurde von ihr abgeschafft. Wurden dabei in beiden protestantischen Kirchen die alten ökumenischen Symbole festgehalten, so geschah das auch nur, weil man sie in Uebereinstimmung mit der Schriftlehre fand. Freilich kam so immer gleich vom Anfang an ein gewisser Symbolzwang aus der alten Kirche in die neue mit herüber, aber an eine Symbolisirung der protestantischen Unterscheidungslehren wurde sobald nicht gedacht.

Natürlich kam es in beiden protestantischen Kirchen bald zur Abfassung neuer Bekenntnißschriften (wie 1530 zur Abfassung der Conf. Augustana und Tetrapolitana etc.), aber aus der Entstehungsgeschichte aller dieser Schriften erhellt, daß sie ursprünglich nur öffentliche Zeugnisse und Rechtfertigungen des evangelischen Glaubens sein sollten und es auch längere Zeit nur blieben. Einige derselben sind gar nicht in öffentlichem Auftrage verfaßt worden, und die einzige im Namen der ganzen evangelisch-lutherischen Partei verfaßte Schrift, die Augsburgische Confession, ist laut der Vorrede mit den Worten übergeben worden: „Hierum überreichen und übergeben wir unserer Pfarrherrn . . . auch unsers Glaubens Bekenntniß, was und welcher Gestalt sie aus Grunde göttlicher heiliger Schrift in unserer Landen, Fürstenthümern — — predigen, lehren, halten und Unterricht thun" (lat.: hactenus — — tradiderint ac tractaverint). Auch hatte nicht allein Melanchthon die Ansicht, daß diese Confession nach ihrer rechtlich erfolglos gebliebenen Uebergabe in einzelnen Stücken geändert und gebessert werden könne, sondern die evangelischen Stände seiner Zeit dachten ebenso. Denn nicht nur, daß sie seine Aenderungen, schon in der Ausgabe von 1531 und dann in der von 1540, nicht verwarfen, so trugen sie auch auf dem Convente von Schmalkalden 1537 selber ihren Theologen auf, die Confession noch einmal mit Fleiß durchzusehen, und wenn etwas darin befunden würde, das der heil. Schrift nicht gemäß, solches zu ändern. Ebenso erklärten sie noch 1561 auf dem Tage zu Naumburg, daß sie durch die dort vorgenommene Unterschreibung der ungeänderten Confession (es war dies aber auch schon die geänderte von 1531) die von Melanchthon geänderte Edition (von 1540) nicht zurücksetzen und

verwerfen wollten, „weil dieſelbe etwas ſtattlicher und ausführlicher wiederholet, auch aus dem Grunde der heil. Schrift erklärt und gemehrt ſei.“ Und damit ſtimmte auch ihr Verhalten beim Abſchluß des Religionsfriedens 1555 überein, wo ſie ſich ausbedungen: „Kaiſer und Stände des Reiches ſollen keinen Stand des Reiches von dieſer A. C. Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien, ſo ſie aufgerichtet, oder nochmals aufrichten möchten, in ihren Fürſtenthümern und Landen tringen:“ — was Alles deutlich beweiſt, daß ſie in ihrer Confeſſion keine unabänderliche Lehrnorm ſahen[1]). Hat aber, wie erzählt wird, Luther über Melanchthon's Aenderungen und Verbeſſerungen anders gedacht, weil die A. C. eine öffentliche Schrift, der Kirchen Buch ſei, ſo iſt zu bedenken, daß man ja den von den Ständen unterſchriebenen Text nicht einmal in der editio princeps mehr hatte, daß Melanchthon gleich in dieſer Verbeſſerungen angebracht und Luther ſich daſſelbe bei der Ausgabe der ſchmalkaldiſchen Artikel 1538 erlaubt hat, nachdem dieſe ſchon von den Theologen unterſchrieben waren.

Dabei gelangten aber jene Bekenntnißſchriften ſehr bald zu einem ſo hohen moraliſchen Anſehen, daß ſie gewiſſermaßen auch Normen der Lehre wurden. Beſonders geſchah dies mit der A. C. Und wenn man bedenkt, mit welcher Begeiſterung man auf dieſes vor Kaiſer und Reich ſo ſtandhaft vertheidigte Bekenntniß hinſah, in dem man damals noch den völlig adäquaten Ausdruck desjenigen Glaubens fand, in welchem ſich alle Evangeliſchen mündig, frei und glücklich fühlten: ſo wird man ſich gar nicht wundern, wenn man daſſelbe, auch ohne beſondere Verordnung, als das gemeinſchaftliche Band und Erkennungszeichen aller Evangeliſchen feſthielt und auch bald hier und da anfing, Verpflichtungen auf daſſelbe vorzunehmen. Letzteres geſchah an einigen Orten ſehr frühzeitig. Aber im Anfange bedeutete das Unterſchreiben der Confeſſion nichts als eine Beitrittserklärung zur gereinigten Lehre und zur evangeliſchen Kirche, wie z. B. in Freiberg, wo es 1532 von den ein Kirchenamt begehrenden Canonicis und Mönchen verlangt wurde. Etwas mehr wurde aber 1533 mit dem bei Magiſter- und

1) Auch zeugt dafür, daß ſie 1551 ihren Theologen die Abfaſſung einer neuen Confeſſion für das trident. Concil auftrugen; vergl. über die „ſächſiſche Confeſſion“ mein Leben Melanchthon's (Altenb. 1841) S. 321 ff.

Doctorpromotionen eingeführten Angelöbniß bezweckt, daß man bei der reinen evangelischen Lehre, wie solche in den alten Symbolen und der A. C. zusammengestellt sei, verbleiben wolle, wie auch bei der Verabredung der evangelischen Fürsten auf dem Convent zu Braunschweig 1538 (daß sie ihre Staatsdiener auf die sincera evangelii doctrina verpflichten lassen wollten[2]), in der hessischen Presbyterialordnung von 1539 und in der wittenberger Consistorialordnung von 1542[3]). Hierbei war es schon auf die Aufrechthaltung einer gewissen Lehreinheit abgesehen. Doch an eine eigentliche Symbolisirung der A. C. wurde dabei noch nicht gedacht, indem es Niemanden einfiel zu behaupten, daß die Kirche selber an diese Schrift als an eine unabänderliche Lehrnorm gebunden sei, sondern man wollte damit nur von dem Einzelnen die Erklärung, daß er dieses Bekenntniß der Gesammtheit gebührend respectiren und nicht muthwillig den Frieden der Kirche stören wolle, während man dabei der Kirche selber bei jeder Gelegenheit das Recht wahrte, ihren Lehrbegriff in einer andern Schrift einmal besser und genauer darzustellen. Man wollte sich so gegen den eindringenden Anabaptismus und Antitrinitarismus schützen, ohne gerade eine völlige Uniformität der Lehre zu beabsichtigen, und es muß in dieser Beziehung wohl beachtet werden, was Melanchthon über jenes Wittenberger Statut später (1553) gegen Osiander's Vorwürfe schrieb: Voluit Senatus bona ingenia de modestia commonefacere et metas ostendere, extra quas non temere erumpendum esset, voluit etiam frenare, quantum posset, minus quietos.... Tunc enim vagabantur multi fanatici homines, qui subinde nova deliramenta spargebant, Anabaptistae, Servetus, Campanus, Stenkfeldius et alii,[4]) — womit zu vergleichen Apolog. p. 148: Et haec Ecclesia proprie est columna veritatis. Retinet enim purum

2) *Seckendorfii* Commentar histor. de Lutheranismo, III, p. 174.

3) Richter, die Kirchenordnungen des 16. Jahrh. S. 292 f. Ph. Heber über die Anfänge der hessischen Landeskirche, in der allgem. K. Zeitung 1849, Nr. 200 f. Schenkel, über das ursprüngliche Verhältn. der K. zum Staate, in den Studien und Kritiken 1850, p. 453 ff.

4) *Ph. Mel.* Oratio, in qua refutatur calumnia Osiandri, reprehendentis promissionem eorum, quibus tribuitur testimonium doctrinae. Declamm. III, 696 ff. Strobel's Beiträge III, 192 ff.

Evangelium, et ut Paulus inquit (1 Cor. 3, 12.) fundamentum; hoc est, veram Christi cognitionem et fidem; etsi sunt in his etiam multi imbecilles, qui supra fundamentum aedificant stipulas perituras, h. e. quasdam inutiles opiniones, quae tamen, quia non evertunt fundamentum, tum condonantur illis, tum etiam emendantur. Und ohne eine gewiſſe Beſchränkung der Lehrfreiheit im Volksunterricht iſt ja auch eine Kirche ganz unmöglich. So lange eine Kirche in dem Bekenntniß ihrer Lehre einig iſt, wie es damals war, muß ihr daſſelbe auch gegen alle Störungen eines doctrinellen Subjectivismus geſichert ſein. Etwas Anderes aber iſt es, wenn man auch den Gelehrten unter einander jede freie Discuſſion über die Lehre verbieten und die Kirche ſelber an ihre Confeſſion als an eine unabänderliche Lehrnorm binden will.

Und ſo geſtaltete ſich die Sache nach Luthers Tode, in Folge der damals die Kirche zerrüttenden theologiſchen Streitigkeiten, in denen zuerſt, der jetzt ziemlich allgemein gewordenen melanchthon'ſchen Lehrweiſe gegenüber, von einer kleinen, aber ganz exaltirten und vom weimarſchen Hof begünſtigten Reactionspartei auf die Wiederherſtellung und Symboliſirung der ächten luther'ſchen Lehre gedrungen wurde, was denn auch die milder und freier geſinnten churſächſiſchen Theologen wegen Sicherung ihrer Lehre zu falſchen Schritten und Maßregeln verleitete. Jetzt wurden die evangeliſchen Fürſten, die ſich ohnehin ſchon ſeit einiger Zeit vor Gott ſchuldig fühlten, „ihre Unterthanen vor allen Dingen mit der reinen Lehre des Evangelii zu verſorgen und dann erſt und daneben auch in zeitlicher Regierung nützliche Ordnungen zu treffen," von den Theologen und durch die Umſtände ordentlich gedrängt, durch förmliche Symboliſirung gewiſſer älterer und auch neuerer Schriften wenigſtens in ihren Landen eine völlige Einheit in der Lehre herzuſtellen und die Reinheit derſelben durch die ſtrengſten Verordnungen zu wahren. Und ſo kam denn zunächſt faſt jedes Land zu einem ſ. g. Corpus doctrinae, zu einem Codex ſymboliſcher Bücher, durch den die Lehre geſetzlich normirt wurde (Corpus doctrinae Misnicum sive Philippicum von 1560, Thuringicum etc., ſ. unten), und 1576 wurde auch die A. C. von Herzog Julius von Braunſchweig und Georg Cöleſtin zum erſten Mal das Symbol der Evangeliſchen genannt. Im J. 1580 aber kam dann, unter ſolchen Um-

ſtänden gewiſſermaßen zum Glück, faſt für die ganze lutheriſche Kirche Deutſchlands ein neuer Lehrcodex heraus, das Concordienbuch, durch den hier das Symbolweſen ſeine letzte einheitliche Vollendung erhielt. In dieſem Buch wurden zunächſt gewiſſe ältere Schriften als die Norm aufgeſtellt, secundum quam omnia alia scripta judicare et accommodare oportet, quatenus probanda et recipienda sint (p. 635), dann wurde eine neue Schrift, die Concordienformel, beigefügt: „ut publicum solidumque testimonium, non modo ad nos, qui nunc vivunt, sed etiam ad omnem posteritatem extaret, ostendens, quaenam Ecclesiarum nostrarum de controversis articulis unanimis fuerit esseque perpetuo debeat decisio atque sententia (p. 637), und zuletzt wurde von den vereinigten Fürſten und Ständen noch in der Vorrede erklärt, daß es ihr feſter Vorſatz ſei, von dieſer Lehre weder in Sachen noch in Phraſen einen Nagel breit abzuweichen, alle Controverſen darnach zu unterſuchen und ohne alle Umſtände beizulegen, auch dies Concordienwerk durch genaue Kirchen- und Schulviſitationen und eine ſcharfe Beaufſichtigung der Druckereien zu ſchützen, woraus denn wohl erhellt, daß es mit demſelben nicht etwa blos „auf eine genauere Darſtellung", ſondern auf die genaueſte und ſtrengſte geſetzliche Feſtſtellung der Lehre für alle Zeiten abgeſehen war [5]).

5) Auf Grund der oben mitgetheilten Stellen der F. C. (wie auch der Eingangsworte der Solid. Declarat.: „weil zu gründlicher beſtändiger Einigkeit in der Kirchen vor allen Dingen vonnöthen iſt" ꝛc.) wurde nun den in der Kirche, wie ſie einmal iſt, nicht zu entbehrenden ſymb. Büchern eine necessitas non absoluta, sed hypothetica oder ein jus imperfectum divinum zugeſchrieben. Auch wurde ihnen wohl öfters eine inspiratio mediata und eine auctoritas divina zuerkannt; vergl. Jo. Fechtius, brevis enodatio quaestionis, utrum libri symb. vere, an aequivoce dicantur divini, contra criminationes G. Arnoldi. Rost. 1705. Carpzov aber in der Isagoge p. 1137. beſtreitet das als einen Mißbrauch, und ebenſo Börner u. A.; es ſollen die Symbole nicht Normen des Glaubens, ſondern der öffentlichen Lehre ſein, und zwar normae secundariae. — Ueber das Hiſtoriſche des lutheriſchen Symbolweſens vergl. Büſching, Unterſuchung, wenn, wo und durch wen der freien ev. K. die ſymb. Bücher zuerſt auferlegt worden ſind, Berlin 1789 und die Gegenſchrift von G. Fr. Löber: Prüfung der Unter-

In der katholiſchen Kirche dauerte natürlich der alte Symbolzwang fort, und zu den alten Symbolen und Concilliendecreten kam nun noch durch das tridentiner Concil (1545—63), zur Wiederconſolidirung der Kirche, eine erſte legislative Zuſammenſtellung des geſammten (auch des bisher noch nicht fixirt geweſenen) katholiſchen Lehrbegriffs, mit ſtrenger Ausſcheidung aller neuen Ketzereien. Bei dieſer Zuſammenſtellung aber verfuhr das Concil etwas klüger, nämlich praktiſcher und weniger doctrinär, als ſpäter die Lutheraner beim Concordienwerk, indem es bei der Feſtſtellung gewiſſer bisher noch in den Schulen der Gelehrten ſtreitig geweſenen Lehren nicht ſo ins Einzelne einging, wie jene es gethan haben würden, ſondern manche ſcholaſtiſche Fragen unentſchieden ließ oder ſo entſchied, daß jede theologiſche Fraction damit leidlich zufrieden ſein konnte. Und wie ärgerlich dies den alten lutheriſchen Polemikern auch geweſen ſein mag, ſo hat doch die katholiſche Kirche nie Urſache gehabt, es zu bereuen.

Die reformirte Kirche iſt zwar vom Symbolweſen und Zwange nicht ganz frei geblieben, hat aber doch im Ganzen weniger darunter gelitten, als die unſere. Bei der örtlich getrennten Lage ihrer einzelnen Theile in allerlei auch durch Verſchiedenheit der Sprache und politiſchen Verhältniſſe von einander getrennten Ländern, hat ſie es nie zu einer gemeinſamen geſetzlich giltigen Normalſchrift gebracht, aber auch nicht im Ernſte darnach ein Verlangen gehabt und es nie für ein Unglück angeſehen, daß jede einzelne Landeskirche immer am liebſten bei ihrer beſondern Confeſſion und bei deren Vorſtellungen und Ausdrücken geblieben. Wenn nur im Weſentlichen Uebereinſtimmung herrſchte, ſo war man hier in Betreff des Andern gern tolerant. Auch war man hier gewohnt, immer das Praktiſche mehr im Auge zu behalten, auf dogmatiſche Subtilitäten in öffentlichen Bekenntnißſchriften zu verzichten und hier die anſtößigen Spitzen und Conſequen-

ſuchung, wann ꝛc. Altenb. 1789 Walch, Introduct. p. 943. Johannſen, Unterſuchung der Rechtmäßigkeit der Verpflichtung auf ꝛc. Altona 1833. S. 317 ff. Derſelbe, die Anfänge des Symbolzwanges unter den Proteſtanten. Leipz. 1847. Köllner a. a. O. S. 106 ff. Derſelbe, die gute Sache der luth. Symbole ꝛc. Göttg. 1847. Sartorius, über die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit der kirchl. Glaubensbekenntniſſe. Stuttg. 1845.

zen mancher Lehren aus Rückſicht auf das Volk und aus Friedensliebe möglichſt abzuſtumpfen und zu verdecken; daher denn auch gerade die ſtreng orthodoxen reformirten Scholaſtiker des 17. Jahrh. auf jene Schriften nie den Werth gelegt haben, wie die Lutheraner auf ihre ſymb. Bücher. Aber trotzdem hat es doch dort zu keiner Zeit an einem gewiſſen Lehrzwang gefehlt, indem gleich die erſten Bekenntniſſe, wie Zwingli's 67 Sätze in Zürich, die berner Theſen und die erſte baſeler Confeſſion, von den Obrigkeiten der genannten Cantone als geſetzliche Lehrnormen bekannt gemacht und dann faſt in jeder reformirten Landeskirche Lehrer, Geiſtliche und Staatsdiener (ja mitunter, wie in Baſel und Genf, auch ſämmtliche Bürger) auf die dort giltige Confeſſion verpflichtet wurden [6]), wie das ja auch in Betreff der Geiſtlichen in den meiſten reformirten Ländern heute noch geſchieht [7]). Und im 17. Jahrhundert, nach dem Ausbruch der arminianiſchen, amyrald'ſchen ꝛc. Streitigkeiten, war man ja auch an manchen Orten im beſten Zug, durch Einführung der dordrechter Beſchlüſſe [8]) und namentlich in der Schweiz durch die ſelber die Textkritik der h. Schrift in Feſſeln legende Formula Consensus Helvetica einen noch drückendern Symbolzwang zu üben, als ſolcher jemals in der luther. Kirche geübt worden war, ſo daß in dem letztern Falle endlich Brandenburg der Glaubensfreiheit in der Schweiz kräftig das Wort reden mußte.

Die Arminianer dagegen haben ſich gleich in der Vorrede zu ihrer Confeſſion und dann ſtets aufs entſchiedenſte gegen allen Symbolzwang erklärt und ihnen ſind hierin die Socinianer, die Quäker und ein Theil der Mennoniten nachgefolgt, ohne davon jemals einen Schaden gehabt zu haben. Vergl. Praefat. Confessionis Remonstrant.: Non eo editur haec declaratio, ut novus conscientiarum laqueus hinc paretur, aut immota fidei norma seu

---

6) Trechſel, die proteſt. Antitrinitarier vor Fauſtus Socinus, I, S. 167. Richter, a. a. O. 2, 339.

7) Schenkel, im Gutachten der heidelb. theolog. Facultät über Dülon, 1852. S. 98 ff.

8) Vergl. die ächt römiſche Sententia Synodi Dordr. de Remonstrantibus und die Beſtätigung derſelben durch die Generalſtaaten bei Niemeyer p. 725 ff.

doctrinae regula per eam cuique praescribatur. quae scil. conscientias .... obliget et proinde a qua nemini unquam vel levissime discedere liceat .... sed ut ὑποτύπωσιν sanorum vel potius sanantium verborum, quae fidem ac pietatem christ. abunde nobis exprimunt, breviter simul ac perspicue, nec minus methodice in se comprehenderet et volut in synopsi totam omnibus spectandam exhiberet etc.. ... ebendaſelbſt: ſie verſtänden unter Confeſſionen ſolche Darſtellungen des Glaubens, non quae definiant aut statuant, quid pro vero aut falso habendum, quid credendum, aut non credendum, ... sed quae tantummodo notum ac testatum faciant, quid pro vero ac falso habeant, quid credant aut non credant .... ii, quorum eae formulae et declarationes propriae sunt. Dabei legen jedoch alle oben genannten Parteien auf ihre Confeſſionen einen großen Werth; ſie verlangen nicht nur, daß man ihre Lehre blos nach dieſen öffentlich beglaubigten, im Namen Aller veröffentlichten Declarationen beurtheilen ſolle, ſondern auch daß jedes Glied ihrer Partei im Weſentlichen mit dem Bekenntniß derſelben übereinſtimme, widrigenfalls es zu excommuniciren ſei. Aber ſie erheben dabei das Anſehen keiner ihrer Confeſſionen ſo hoch, daß ſie ihre Kirche ſelber für immer an ſie gebunden erachteten, ſie erkennen ihnen in Streitigkeiten nicht das Recht richterlicher Entſcheidung zu, halten ſie den Irrenden nicht als die geſetzlichen Normen der Lehre vor, ſondern achten es für Pflicht, jeden Streit zu ſchlichten oder zu entſcheiden nach der alleinigen vollkommenen Regel der Wahrheit, der h. Schrift. Vergl. Apologie der Quäker (deutſche Ausgabe), das Vorwort und S. 194 u. 362 ff.

§. 4.

Aufgabe und Geſchichte der Symbolik.

Daß die ſymboliſchen Bücher unſerer Kirche, wie auch die aller andern chriſtlichen Kirchen, bei dem hohen Anſehen, in dem ſie ſtehen, und bei der Bedeutung, die ſie für die Lehre und den Fortbeſtand der Kirche haben, intereſſanten Stoff genug zu einer beſondern, von der Dogmengeſchichte getrennten, theologiſchen Wiſſenſchaft bieten, darüber iſt man wohl jetzt wieder ziemlich einverſtanden, und es iſt daher nur

noch näher zu bestimmen, welche Aufgabe dann diese Wissenschaft, die Symbolik, hat, und wie sie dieselbe richtig und am besten löst. Nach unserer Ansicht nun hat es jede Symbolik zuerst als ihre Hauptaufgabe zu betrachten, den Genossen der Kirche, für welche sie zunächst geschrieben ist, eine genaue Kenntniß a) von den symbolischen Büchern und b) von der Symbollehre dieser Kirche zu verschaffen, indem sie bei jenen von ihrer Entstehung, ihrem ursprünglichen Zweck, ihrer Textbeschaffenheit, ihrer Einrichtung und ihrer kirchlichen Geltung handelt und so in ihrem ersten Theile eine historische und literarische Einleitung in dieselben giebt, und dann im zweiten Theile aus diesen Büchern den Lehrbegriff der betreffenden Kirche möglichst gründlich entwickelt und genau und in seinem innern Zusammenhange darstellt. Aber dabei hat sie auch noch die zweite Aufgabe, zu zeigen, wie sich diese Lehre zu der der andern christlichen Kirchen und Parteien verhält, worin sie mit den andern Lehrbegriffen übereinstimmt und von ihnen abweicht, und worin daher das Eigenthümliche und Unterscheidende derselben besteht. Denn zu einer solchen Vergleichung muß sie sich schon durch den Namen ihres Gegenstandes aufgefordert fühlen, da das Wort Symbol immer auf etwas Besonderes neben dem Allgemeinern oder Verschiedenartigern hinweist, und ohne sie würde unsere Symbollehre vor uns daliegen, wie eine Specialkarte von irgend einem kleinen Fürstenthum, auf der Alles genau angegeben ist, nur nicht die angrenzenden Länder; wir würden den Standpunkt gar nicht erkennen, den sie mitten unter den andern kirchlichen Systemen einnimmt, noch das verwandtschaftliche oder gegensätzliche Verhältniß, in dem sie zu ihnen steht, und so würde uns auch ein wichtiger Maßstab zu ihrer Beurtheilung fehlen.

Steht so die Aufgabe der Symbolik fest, so scheinen dann zur richtigen Lösung derselben folgende Regeln nöthig zu sein. Erstens hat sich die Symbolik bei der Entwickelung und Darstellung eines jeden kirchlichen Lehrbegriffes nur an die symbolischen Bücher, als an die öffentlich beglaubigten und kirchlich sanctionirten Urkunden desselben, zu halten, und mit der Geschichte und Fortbildung desselben hat sie sich nur soweit zu befassen, als solche aus dem Verhältniß jener einzelnen, nach und nach entstandenen Schriften zu einander zu erkennen ist. Dann aber darf sie eine Hinweisung darauf auch nicht unterlassen, weil sie als eine historische Wissenschaft ihrer Aufgabe

ſchlecht genügen würde, wenn ſie ſolche Spuren einer Fortbildung der Lehre (wie ſie ſich z. B. der Augsb. Confeſſion gegenüber in der Concordienformel zeigen, oder in den verſchiedenen Ausgaben des rakow'ſchen Katechismus ꝛc.) mit Stillſchweigen übergehen wollte, zumal wenn eine ſolche Fortbildung Anlaß zu Spaltungen gegeben hat. Zweitens mag es gut ſein, wenn die Symbolik erläuterungs- und vergleichungsweiſe, namentlich wo der kirchliche Lehrbegriff nicht präcis oder deutlich genug iſt, die ſonſt hiſtoriſch erwieſene Lehre jener Zeit (die Lehre der Reformatoren in ihren Privatſchriften, die der katholiſchen Dogmatiker im Anfang der Reformation ꝛc.) mit in Betracht zieht, doch muß ſie ſich wohl hüten, dieſelbe mit in das kirchlich ſanctionirte Syſtem zu verweben, weil zwiſchen dieſem und einer zu einer Zeit blos ziemlich allgemein geglaubten Lehre immer noch ein Unterſchied iſt. Drittens aber iſt zu bedenken, daß die Symbolik nicht etwa blos das eigentliche Bekenntniß unſerer Kirche aus deren poſitiven und negativen Bekenntnißſätzen zuſammenzuſtellen, ſondern den ganzen Lehrbegriff unſerer ſymb. Bücher im Zuſammenhange zu entwickeln hat. Redet man aber von dem Lehrbegriff gewiſſer Schriften (z. B. vom johanneiſchen, pauliniſchen ꝛc.), ſo verſteht man darunter nicht blos die ausdrücklichen Behauptungen derſelben, ſondern auch alle mit dieſen in Verbindung ſtehenden Vorausſetzungen, Beweiſe und Folgeſätze, ſoweit dieſe mit vorliegen, kurz den ganzen Ideenkreis, in dem ſich jene Schriften bewegen. Und dieſer iſt es denn auch, der hier bei unſerm ſymboliſchen Lehrbegriff mit in Betracht gezogen werden muß, weil ſonſt eine wiſſenſchaftliche und zuſammenhängende Darſtellung deſſelben unmöglich iſt. Iſt daher z. B. dem Dogma vom Teufel in unſern ſymb. Büchern auch kein beſonderer Artikel gewidmet und bildet daſſelbe auch keinen Bekenntnißſatz, ſo iſt es doch deshalb nicht zu übergehen, da es in unſerm ſymboliſchen Lehrbegriff eine ſo wichtige Rolle ſpielt, daß man faſt ſagen kann, er beruhe mit auf ſeiner Vorausſetzung, denn jedenfalls geht er von einem gewiſſen Dualismus aus, vom Gegenſatz der Welt als des Teufelreiches zum Gottesreiche. Und ebenſo iſt auch die in jenen Schriften nicht beſonders vorgetragene, aber dem Erbſündendogma zur nothwendigen Vorausſetzung dienende Lehre vom göttlichen Ebenbilde hier mit ausführlich und genau zu entwickeln. Daß aber auch die hier vorkommenden bibliſchen Beweiſe und Schrifterklärungen mit zum ſymboliſchen Lehrbegriff ge-

hören, erhellt, wie aus dem schon Gesagten, daraus, daß unsere symbolischen Bücher uns eben zeigen wollen und sollen, wie die oft so ganz falsch verstandene h. Schrift eigentlich zu verstehen ist, quidnam juxta verbi Dei, Propheticorum et Apostolicorum scriptorum normam verum sit et amplectendum. Scheint uns das bedenklich und unserm protestantischen Recht der freien Schrifterklärung gefahrbringend zu sein: so mögen wir nur dafür sorgen, daß unsere Symbole wieder in die rechte Stellung zur evangelischen Kirche und Theologie gebracht werden, denn das haben die Reformatoren nicht gewollt, daß sie selbst für unsere Zeit noch strenge Normen der Lehre sein sollen.

In der Geschichte der Symbolik tritt der Gedanke an eine solche historisch-comparative Bearbeitung unserer Wissenschaft erst ziemlich spät hervor, erst nachdem das Interesse an der Polemik erkaltet war, die dann in unsere rein betrachtende comparative Symbolik umgebildet wurde. Als polemische Werke von Lutheranern mögen hier genannt werden: ***Mart. Chemnitii*** Examen concilii Tridentini. Frcf. 1588 fol. — ***Abrah. Calovii*** Synopsis controversiarum potiorum, quae ecclesiae Christi cum haereticis et schismaticis modernis, Socinianis, Anabaptistis — — — intercedunt. Vit. 1653. 4. ***Joh. Musaei,*** Collegium controversiarum. Jen. 1701. — ***Fr. Bechmanni*** Theol. polemica. Jen. 1702. — ***J. Andr. Schmidii*** Breviarium theol. polem. etc. Helmst. 1710. 8. — Von Reformirten: ***Joh. Hoornbeck,*** Summa controversiarum religionis. Traj. ad Rh. 1689. — ***Fr. Spanheim,*** Elenchus controversiarum de relig. Amst. 1701. 8. — ***Franc. Turretini,*** Instit. theol. elenct. Genev. 1682. Lugd. Bat. 1696. 3 voll. 4. — ***Vitringa,*** Hypotyposis theol. elencht. Herb. 1718. 8. — ***Stapfer,*** Institutt. theol. pol. univ. Tigur. 1743—47. 6 voll. 8. — Von Katholiken: ***Alphonsi de Castro,*** Libri 14 adv. omnes haereses. Par. 1578. 2 voll. fol. — ***Rob. Bellarmini,*** Disputationes de controversiis chr. fidei adv. hujus temporis haereticos. Rom. 1581 ff. 3 voll. fol. Prag 1721. 4 voll. fol. — ***Bossuet,*** Exposition de la doctrine de l'église cathol. etc. Par. 1671. — ***Mart. Becani,*** Manuale controversiarum hujus temporis. Herbip. 1623. 4.

Während der Herrschaft dieser Polemik wurde aber auch schon der Anfang zu einer rein instructiven Bearbeitung der lutherischen Symbolik gemacht und zwar vorerst in synoptischen Tabellen und dogmatischen Commentaren, aber dann auch in systematischen Darstellungen des Lehrbegriffes und historischen Einleitungen in die symbolischen Bücher. Schriften dieser Art sind:

Leonh. Rechtenbach, encyclopaedia symbolica, vel analysis Confessionis August., Art. Smalc. etc. Lips. 1612. 8.

J. Bened. Carpzovii, Isagoge in libros ecclesiarum luth. symbolicos. Lips. 1665. 4. 1675. 91. 99. 1725., ein fortlaufender Commentar zum Concordienbuche, mit großer Schärfe und Genauigkeit in den Begriffsbestimmungen.

Bernh. von Sanden, Theologia symbolica lutherana etc. Frcf. et Lips. 1688. 4., wo zuerst der Name theol. symbolica erscheint.

Joh. Henr. Majus, Synopsis theol. symbol. ecclesiarum luth., ordine systematico adornata. Giess 1694. 1720.

Joh. Georg Walch, Introductio in libros eccl. luth. symbol., observationibus historicis et theologicis illustrata. Jen. 1732. Ein Werk von bleibendem Werth für die Geschichte und den Lehrbegriff der Symbole.

Alb. Menn. Verpoortennii Analecta ad libr. symbol. etc. Gedan. 1743.

Siegm. Jac. Baumgarten, Erläuterungen der im chr. Concordienbuch enthaltenen symb. Schriften — — — nebst einem (wichtigen) Anhange von den übrig. Bekenntnissen ... in gedachter Kirche. Halle 1747. 8. 61. Die symbolischen Bücher werden hier artikelweise erklärt.

Chr. Fr. Boerner, Institutiones Theologiae symbolicae. Lips. 1751. 8. 1781, schon fast ganz in der Form unserer jetzigen comparativen Symbolik verfaßt.

Chr. Guil. Fr. Walchii, Breviarium theol. symb. eccles. luther. Gott. 1765. 81.

Sam. Th. Wald, Theologiae symb. luth. descriptio. Hal. 1786.

J. Sal. Semler, Apparatus ad Libr. Symb. eccl. luther. Hal. 1775.

Tittmann, institutio symbolica ad sententiam eccles. evangelicae. Lips. 1811, in der commentirenden Weiſe der Erläuterungen von Baumgarten.

Auch gehören hieher: *Adam Rechenberg's* Appendix tripartita isagogica ad libr. symbol. (mit einem guten syllabum controversiarum secundum locos theol. . . . digestarum) Lips. 1678, und die hiſtoriſch-theolog. Einleitungen in das Concordienbuch von Heinr. Pipping (1703. 4.), Pfaff (1730), Haſe, Franke, Müller.

Bahnbrechend für die jetzt gewöhnliche hiſtoriſch-comparative Behandlung der Symbolik iſt dann G. J. Planck geworden in ſeinem kurzen „Abriß einer hiſtoriſchen und vergleichenden Darſtellung der dogmatiſchen Syſteme" ꝛc. Götting. 1796. 1804. 1822. Ihm ſind gefolgt:

Herb. Marſh, vergleichende Darſtellung der prot.-engl. u. röm.-kath. K. ꝛc., aus dem Engliſchen von Schreiter. Sulzbach 1821. 8.

G. Bened. Winer, comparative Darſtellung des Lehrbegriffs der verſchiedenen chriſtlichen Kirchenpartheien, nebſt vollſtändigen Belegen ꝛc. Leipzig 1824. 4. 1837, eine gedrängte, präciſe und ſpiegelreine Darſtellung.

Clauſen, Kirchenverfaſſung, Lehre und Ritus des Katholic. und Proteſtantism. Deutſch von Fries. Neuſtd. 1828. 2 Bde.

Ed. Köllner, Symbolik aller chriſtlichen Confeſſionen. Erſter Theil: Symb. der luth. Kirche. Hamburg 1837, ein im Literar.-Hiſtoriſchen ſehr bedeutendes Werk, doch im dogmatiſchen Theil zu kurz und nicht vergleichend. Zweiter Theil: Symb. der h. apoſt. kathol. röm. Kirche. Hamburg 1844, der kath. Lehre zu viel Ehre anthuend.

E. Ferd. Guerike, allgem. chriſtl. Symbolik, eine vergleichende Darſtellung . . . . vom (excluſiv) luther.-kirchl. Standpunkte. Leipz. 1839. 46.

Wild, ſyſtematiſche Darſtellung der Unterſcheidungslehren ꝛc. Nördling. 1842.

Bodemann, Vergleichende Darſtellung der Unterſcheidungslehren ꝛc. Götting. 1842.

Heinr. Thierſch, Vorleſungen über Katholicism. u. Proteſtantism. Erl. 1846. 2 Bde.

Ph. Marheineke, christliche Symbolik, oder histor.-krit. und dogmat. compar. Darstellung des kathol., luther., ref. . . . . Lehrbegriffs. Heidelb. 1810—13. 3 Bde., doch nur den Katholicismus darstellend.

Dessen: Institutiones symbolicae, doctrinarum Catholicorum, Protestantium, Socinianorum etc. summam et discrimina exhibentes. Berol. 1812. 15. 30.

Dessen: christliche Symbolik oder comparative Darstellung des kath. . . . Lehrbegriffes. (Vorlesungen, herausgegeben von Matthias u. Vatke.) Berlin 1848.

Auch verdienen hier mit genannt zu werden Neudecker's Lehrbuch der Dogmengeschichte. (Cassel 1838), Holzhausen, der Protestantismus in s. geschichtl. Entstehung ꝛc. Leipz. 1846 ff., Schenkel, das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters. Schaffh. 1846 ff. 3 Bde.

Von katholischer Seite hat in neuerer Zeit Aufsehen gemacht die Symbolik oder Darstellung der dogmat. Gegensätze der Kathol. u. Protest., von J. A. Möhler. Mainz 1832. 33. 34. 35, ein mehr polemisches Werk. Dagegen schrieben: Ferd. Chr. Baur, der Gegensatz des Katholicism. und Protestantismus. 1834. 36. (694 Seiten), und K. Imm. Nitzsch, protest. Beantwortung der Symbolik Möhler's, zuerst in den Studien u. Krit. 1834 u. 35, dann Hamburg 1835. Für Möhler trat mit auf der geistreiche Ant. Günther in seinem letzten Symboliker, Wien 1835.

Der Symbolik erster Theil.

Historische Einleitung in die symbolischen Bücher

Capitel I.

Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche.

Vorbemerkung.

Symbolische Schriften giebt es eigentlich eine große Menge unserer Kirche, aber die meisten derselben sind weder im Namen d ganzen Kirche abgefaßt, noch in ihr zu allgemeiner Geltung gek men und können daher nur als Partikular- oder als besondere Sy bole in der lutherischen Kirche betrachtet werden (wie z. B. die re sische, die würtembergische, die kopenhagensche Confession) und k Berücksichtigung bei der Darstellung der allgemeinen Kirchenlel beanspruchen. Letztere ist immer nur aus den allgemeinen Sy bolen oder symb. Schriften der lutherischen Kirche zu schöpfen, d den im Namen der ganzen Kirche verfaßten oder wenigstens in weit und breit zu gesetzlicher Geltung gekommenen[1]), und das l sich nicht von allen denen sagen, die in die älteren Sammlun symbolischer Bücher, z. B. in das Corpus doctrinae Misnicu Thuringicum etc., aufgenommen worden sind, sondern blos denen, die in dem 1580 erschienenen Concordienbuche, dem jetzi

1) Vergl. Baumgarten's Erläuterungen der im christl. Concordienbu enthaltenen Schriften ꝛc. Halle, 1747. S. 3.

gemeinen Codex derselben, stehen und da zum Theil erst symbolisirt rden sind. Es sind das außer den drei ökumenischen Symbolen die augsburgische Confession von 1530, 2) die Apolo- derselben, 3) die schmalkaldischen Artikel, 4) die bei- n Katechismen Luthers und 5) die Concordienformel. e vier ersten dieser Bücher haben fast in der ganzen lutherischen rche symbolische Geltung, auch da, wo das Concordienbuch nicht Aufnahme gekommen ist oder nebenbei noch besondere Confessionen Kraft bestehen; die Concordienformel aber kann zwar wegen : mehrseitigen Zurückweisung, die sie erfahren, nicht eigentlich zu r allgemeinen symbolischen Schriften unserer Kirche gerechnet wer- r, sie ist aber auch wieder mehr als ein bloßes Particularsymbol iger Kirchen, da sie gleich im Anfange von 86 evangelischen Reichs- nden angenommen, auch späterhin in vielen auswärtigen Kirchen ngeführt worden ist und jetzt in den allermeisten lutherisch gebliebenen Kirchen Geltung hat. Ueberdies ist zu bedenken, daß sie den teren Symbolen in keiner Weise widerspricht oder einen falschen inn unterlegt, sondern nur die Lehre derselben öfters schärfer und stimmter in Luthers Sinne explicirt, ihr ein streng lutherisches Ge- räge giebt. Und so kann und muß denn wohl die Symbolik auch n ihr mit Gebrauch machen, natürlich aber so, daß sie die schär- ren Lehrbestimmungen derselben nicht ohne Weiteres mit der älteren ymbollehre vermengt und identificirt; noch es verschweigt, daß die- lbe auch ebenso consequent in Melanchthons freierm Geiste hätte ortentwickelt werden können, und also auch noch eine andere Inter- retation derselben, als die in der F. C. gegebene, ihre Berechtigung gehabt hatte.

§. 1.

Die drei ökumenischen Symbole.

Wenn die Reformation und die aus ihr hervorgegangene evange- lische Kirche irgend ein Anrecht auf den Titel der Rechtgläubigkeit und den Schutz christlicher Staatsregierungen behalten sollte, so durfte sie bei allen Verbesserungen der Lehre wenigstens von dem Glauben nicht abweichen, der das dogmatische Fundament der katholischen

Kirche oder der wahre katholiſche Glaube κατ' ἐξοχήν war, von de
an einen dreieinigen Gott, an eine heil. katholiſche Kirche, eine Tau
zur Vergebung der Sünden, eine Auferſtehung des Fleiſches und ei
ewiges Leben, wie derſelbe ausgeſprochen war in den drei alten Haup
ſymbolen, dem apoſtoliſchen, nicäniſchen und athanaſia
niſchen. Und da nun den Reformatoren gegen die Schriftmäßigk
dieſer Symbole, die beſonders in der römiſchen Kirche das höchſ
Anſehen genoſſen und hier auch alle drei im gottesdienſtlichen G
brauche waren, nur ſelten ein Zweifel beigekommen und dieſer jederze
gleich wieder durch ihr religiöſes Gewiſſen niedergeſchlagen worde
war [1]), ſo gereichte es ihnen zur wahren Genugthuung, daß ſie ſi
ſtets auf ſie berufen und dadurch ihre Uebereinſtimmung mit der alt
rechtgläubigen Kirche documentiren konnten. Sie thaten das dah
auch in allen ihren Bekenntnißſchriften, indem ſie ſich bald auf dieſe
bald auf jenes der alten Symbole beriefen [2]), und außerdem ſtellte f
Luther alle drei noch beſonders in einer Schrift zuſammen, um z

1) S. Luthers Tiſchreden f. 69, wo er ſagt: die Schwärmer gedenk
nicht, daß andere Leute auch von dieſem Articulo Tentationes gehabt u. ſ. w
Melanchthon im Corp. Reff. II. p. 660.

2) Daſſelbe thaten auch die Reformirten, wenn auch Calvin einm
1537 in einem Streite mit Caroli, mehr aus Trotz, als Unglauben, die Un
terſchreibung jener Symbole und den Gebrauch des Wortes Trinität verwe
gerte. S. Trechſel, die proteſt. Antitrinitarier ꝛc. I, p. 159 f. Der Confes
Helv. II iſt auch, als Schild gegen alle Verketzerungen, neben der Berufun
auf den Glauben der alten Symbole, ein Edictum Imperatorium ex Co
Justiniani „de eo, quinam habendi sint vel Catholici vel Haeretici" vo
gedruckt, nämlich das Edict (Cod. Theod. 16, 1.): Cunctos populos, qu
clementiae nostrae regit imperium, in ea volumus religione versari, qua
divinum Petrum Apostolum tradidisse Romanis ... quam que Pontifice
Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae Episcopum ... hoc es
ut secundum Apostol. disciplinam Evangelicamque doctrinam Patris
Filii et Spir. S. unam deitatem sub pari majestate et sub pia trinita
credamus. Hanc legem sequentes Christianorum Catholicoru
nomen jubemus amplecti: reliquos vero dementes vaesanosque judican
tes, haeretici dogmatis infamiam sustinere, divina primum vindicta, po
etiam motione animi nostri ... ultione plectendos.

zeigen, „daß er es mit der rechten christlichen Kirche halte.“ Eben darum stehen sie auch im Concordienbuche den andern symbolischen Schriften als „die drei Hauptsymbole (Symb. catholica), in den Kirchen einträchtiglich gebraucht,“ voran und in der Concordienformel wird von ihnen gesagt: Amplectimur etiam tria illa catholica et generalia summae auctoritatis Symbola: Apostolicum videlicet, Nicaenum et Athanasii. Haec enim agnoscimus esse breves quidem, sed easdem maxime pias atque in verbo Dei solide fundatas praeclaras Confessiones fidei, quibus omnes haereses, quae iis temporibus Ecclesias Christi perturbarunt, perspicue et solide refutantur. Sol. Declar. p. 632. Ueber ihre Benennung oecumenica seu catholica, die erst lutherischen Ursprunges ist, schreibt Carpzov in der Isagoge p. 35: Oecumenica. Ita dicuntur ἀπὸ τῆς οἰκουμένης seu orbi habitabili, et quidem 1) non absolute et simpliciter a causa instrumentali scriptionis, quasi ab oecumenicis doctoribus scripta essent, sed 2) ratione objecti, quia doctrinae catholicae, Propheticae scil. et Apostolicae consona sint et 3) ratione subjecti tum recipientis tum profitentis, scil. quia ab Ecclesia cathol. omni loco et tempore, non quidem simul, sed successive, ex quo fuerunt nata, recepta fuerint, 4) ad differentiam Provincialium, quae a singularibus tantum provinciarum conciliis approbata et concinnata fuerint. Am kürzesten sagt man wohl: ökumenische werden sie genannt wegen ihrer universalen Geltung in der christlichen Kirche, und katholische sowohl deshalb, als auch wegen ihres orthodoxen Inhaltes, weil sie den wahren katholischen (orthodoxen) Glauben darlegen.

Das Wichtigste aus der Literatur: Dr. Mart. Luther, die drei Symbole oder Bekenntniß des Glaubens Christi, in den Kirchen einträchtiglich gebraucht. Wittenb. 1536. 4. *Nic. Selneccer*, Symbolorum Apostolici, Nicaeni et Athan. Exegesis. Lips. 1575. 78. 8. *Gerhard Joh. Voss*, dissertatt. tres de tribus symbolis etc. Amst. 1642. 62. 4. *Joh. Rud. Kiessling*, Historia de usu symbolorum, potissimum apostolici — — in sacris tam veterum, quam recentiorum publicis. Lips. 1753. 8. *C. G. Fr. Walch*, Bibliotheca symbolica vetus. Lemgo 1770. Aug. Hahn, Bibliothek der Symbole u. Glaubensregeln der apost. kath. K. Breslau 1843.

§. 2.

Das apostolische Symbolum.

Dieses ist, wenn auch nicht in seiner jetzigen Form, das älteste der drei allgemeinen Hauptsymbole und bildet die Grundlage der beiden andern. Von seiner Entstehung berichtete zuerst (ums J. 390) der Presbyter Rufinus zu Aquileja als eine Sage der Vorfahren, der er aber Glauben zu schenken scheint, daß es von den Aposteln selber herstammen und von ihnen am ersten Pfingstfeste zusammengestellt worden sei. Er schreibt in der Einleitung zu seiner (früher bald dem Cyprian, bald dem Hieronymus beigelegten, daher auch in deren Werken mit befindlichen) Expositio in Symbolum Apostolorum[1]): Tradunt majores nostri, quod post ascensionem Domini, cum per adventum S. Spiritus super singulos quosque apostolos igneae linguae sedissent, ut loquelis diversis variisque loquerentur.... et in via praeceptum eis a Domino datum ob praedicandum Dei verbum ad singulas quemque proficisci nationes. Discessuri itaque ab invicem normam praedicationis in commune constituunt, ne forte alius ab alio abducti, diversum aliquid his, qui ad fidem Christi mutabantur, exponerent. Omnes ergo in uno positi et Sp. S. repleti, breve istud futurae sibi, ut diximus, praedicationis indicium, conferendo in unum, quod sentiebat unusquisque, componunt atque hanc credentibus dandam esse regulam statuunt. Diese Sage wurde dann im 5., 6. u. 7. Jahrhundert weiter ausgebildet und in den dem Augustin untergeschobenen Sermonen, Serm. 115 ed. Bas., wie auch von Virminius (750) so weit ausgesponnen, daß der Beitrag eines jeden Apostels zu dem Symbolum genau angegeben wurde, aber freilich hier so, dort anders. Bei Augustinus wird Serm. 181 (T. 9, 984, in der edit. Benedict. T. V. p. 280.) zunächst die von Rufinus erzählte Tradition der Vorfahren, meist mit dessen Worten, wiedererzählt, Sermo 115 aber das

1) In der Baseler Ausg. von Cyprians V. V. p. 357. In der besondern Ausg. Rufin's, Paris 1580, p. 169.

Nähere angegeben mit den Worten: Quod graece symbolum dicitur, latine collatio nominatur; collatio ideo, quia collata in unum totius Catholicae legis fides symboli colligitur brevitate, cujus textum vobis modo, deo annuente, dicemus. Petrus dixit: Credo in Deum patrem, omnipotentem. Johannes dixit: Creatorem coeli et terrae. Jacobus dixit: Credo et in Jes. Chr., filium ejus unicum, dominum nostrum. Andreas d.: Qui conceptus est de Sp. S., natus ex Maria virgine. Philippus ait: Passus sub Pont. Pil., crucifixus, mortuus et sepultus. Thomas ait: Descendit ad inferna, tertia die resurrexit a mortuis. Barthol. dixit: Ascendit ad coelos, sedet ad dextr. dei, patr. omnipotentis. Matth.: Inde venturus est judicare vivos et mortuos. Jacobus Alphaei: Credo in Spir. S., s. eccles. catholicam. Sim. Zelot: Sanctorum communionem, remissionem peccatorum. Judas Jacobi: Carnis resurrectionem. Matthias complevit: Vitam aeternam. Amen.

Obschon aber der Glaube an diese Entstehungsweise des Symbolums im Mittelalter orthodox geworden war, so fehlte es doch schon vor der Reformation nicht an einigen heller denkenden Männern, die ihn in Zweifel zogen. Der erste war Laurentius Valla, der das Symbolum nicht den Aposteln, sondern den nicänischen Vätern zuschrieb, was er jedoch, durch die Inquisition genöthigt, widerrufen mußte (vergl. s. Antidotum in Poggium, Opp. 4. t., p. 223, und dazu Thienemann, das apost. Symbolum, Leipzig 1846. p. 14—17). Ihm folgte Polydorus Virgilius (unter Alexander VI. Gesandter am englischen Hofe), der Lib. 5. de rerum inventoribus, c. 13., äußerte: Symbolum collationem significat, quia apostoli, sive patres in unum contulissent, quod unusquisque de deo senserit. Und ebenso auch später Erasmus, der in der praefat. ad Matth. schrieb: quod, an ab App. proditum sit, nescio, und darüber in die Censur der pariser Facultät fiel, worauf er seine Meinung in einer besondern Schrift vertheidigte (Declaratio in Cens. Facult. Paris. T. 9. p. 700). Unter den Lutheranern wurde dann zwar jene Sage eine Zeitlang in Schutz genommen, obwohl keineswegs von den Reformatoren selber, indem Luther auch gegen einen blos patristischen Ursprung nichts einzuwenden hatte, sondern in den Centur. Magdeb. I. lib. 2., von Selnecer, Chyträus u. A. Als aber von Seiten

der Reformirten[2]) und besonders der Engländer immer triftigere Einwendungen dagegen gemacht und überdies die Lobreden des synkretistischen Georg Calixtus auf die Einfachheit dieses Symbolums den orthodoxen Lutheranern ärgerlich wurden, so fingen endlich auch diese, ein Calov, Quenstädt, Hollaz u. A., den apostolischen Ursprung desselben zu bestreiten an, und die Katholiken, unter denen sich der Glaube daran am längsten erhielt, da er durch den Catech. Roman. symbolisch geworden war[3]), hörten zuletzt auch auf ihn zu vertheidigen.

Wäre unser Symbolum von den Aposteln selber verfaßt, so würde davon doch wohl etwas in dem N. T. stehen; aber nicht nur, daß dieses ganz davon schweigt, so wissen auch alle älteren Väter bis auf Rufinus herab nichts von der Sage, die dieser erwähnt, und nach ihm findet sie sich auch nur unter den Lateinern, die das Wort σύμβολον mit συμβολή verwechselten und den apostolischen Inhalt der Schrift auf eine apostolische Abfassung derselben zurückführen zu müssen glaubten. Die griechischen Väter dagegen kennen zwar eine kirchliche Glaubensregel oder ein Symbolum, welches sie das apostolische nennen, aber sie nennen es blos so wegen seines Inhaltes. Cyrill, der noch als Presbyter zu Jerusalem (340—50) 18 Katechesen über das Symbolum verfaßt hat, sagt in der 5. ausdrücklich: weil nicht Alle die

2) Schon Calvin hatte sich Institutt. Lib. 2, c. 16. sect. 18. dahin erklärt: Apostolicum autem symbolum nuncupo, de auctore minime sollicitus. Apostolis certe magno veterum consensu adscribitur, sive quod ab illis in commune scriptum ac editum existimabant, sive quod compendium istud ex doctrina per eorum manus tradita, bona fide collectum tali elogio confirmandum censuerunt. Bestimmter aber schon Viret (1543), und ganz entschieden gegen die apostolische Abfassung traten Joh. Gerh. Voß, Herm. Witsius, Joh. Heinr. Heidegger, Jac. Usser, Joh. Pearson, Pet. King u. A. auf.

3) *Praefat* in libr. 1: Quae prima christiani homines tenere debent, illa sunt, quae fidei duces doctoresque sancti Apostoli, divino spiritu afflati, duodecim Symboli articulis distinxerunt. Nam cum mandatum a Domino accepissent, ut pro ipso legatione fungentes in universum mundum proficiscerentur .... christianae fidei formulam componendam censuerunt, ut etc.

Schriftlehre kennen, da ſie entweder zu ungeſchickt oder zu beſchäftigt ſind, ſo hat man, damit die Seelen nicht durch Unwiſſenheit umkommen, die ganze Glaubenslehre in wenige Zeilen zuſammengefaßt. Dieſe müßt ihr auswendig lernen,.... denn ſie ſind nicht willkürlich, wie es eben den Menſchen gefiel, aufgeſetzt, ſondern die vornehmſten Lehren ſind darin zuſammengezogen." Und eben dieſe Anſicht findet ſich auch ſelbſt auf Seiten der Lateiner nach Rufinus noch vor, wie bei Auguſtinus de symbolo vel regula fidei ad catechumenos Lib. 1. c. 1. (Tom. 9. ed. Basil. p. 1094), wo es heißt: Ista verba (Symb.), quae audistis, per divinas scripturas sparsa sunt, sed inde collecta et ad unum redacta, ne tardorum hominum memoria laboraret, und ſelbſt in einem älteren Stücke der Sermonum de tempore, Serm. 131. p. 887: Quidquid praefiguratum est in patriarchis, quicquid nunciatum est in Scripturis, quicquid praedictum est in prophetis, vel de deo ingenito ... totum hoc breviter juxta oraculum propheticum symbolum in se continet profitendo..... Quicquid enim in Symb. audistis jam, divinis scripturarum s. literis continetur. Beſonders aber kommt gegen den apoſtoliſchen Urſprung dieſes Bekenntniſſes noch in Betracht, daß es in ſeiner jetzigen Form bei keinem der älteren Väter und auf keinem älteren Concil vorkommt, ſondern vielmehr gleich von der Zeit an, wo es erwähnt wird, anders in der abend- als in der morgenländiſchen Kirche lautet und die in beiden gebräuchlichen Formeln wieder unter ſich ziemlich verſchieden ſind.

Das Wahre in dieſer Sache iſt daher wohl Folgendes. Die erſte Grundlage unſeres Symbolums iſt die nach Matth. 28, 19. von Chriſto ſelber angeordnete Taufformel. Gemäß dieſer wurde wahrſcheinlich ſchon zu der Zeit, als unſer Evangelium Matthäi zum Abſchluß kam, von den Täuflingen ſelber ein kurzes Bekenntniß des Glaubens an den Vater, Sohn und heiligen Geiſt verlangt, während früherhin die Apoſtel ſelber gewöhnlich blos auf den Namen Jeſu und das Bekenntniß deſſelben getauft hatten, Act. 2, 38. 10, 48. 8, 37 f. Jenes Taufbekenntniß bei Matthäus wurde aber wahrſcheinlich ſchon vom Anfange des 2. Jahrhunderts an, während die eigentliche Taufformel dieſelbe blieb, mehr und mehr erweitert, nicht nur um den Taufact feierlicher zu machen, ſondern auch um durch eine beſtimmtere Declaration des Kirchenglaubens eine gewiſſe Einheit der Lehre zu

ſichern. Denn auf dieſe hatten ja ſchon gegen das Ende des 1. Jahrh. die Paſtoralbriefe augenfällig hinzuwirken geſucht durch Zurückweiſung aller ſubtilern dogmatiſchen Fragen und durch Empfehlung der biſchöflichen Kirchenverfaſſung [4]). Und wenn deshalb ſchon dort (1 Tim. 6, 12.) ein gewiſſer Werth und Nachdruck auf das ſchöne, jedenfalls mehr als die drei Worte der Taufformel enthaltende Ordinationsbekenntniß (4, 14.) des Timotheus gelegt wurde, ſo läßt ſich von da an wohl auch eine Erweiterung des Taufbekenntniſſes vermuthen. Nun wiſſen wir zwar nicht, zu welcher Geſtaltung daſſelbe noch im Laufe des 2. Jahrh. gekommen iſt, aber höchſt wahrſcheinlich hat es ſchon in der letzten Hälfte deſſelben die meiſten ſeiner Zuſätze erhalten. Es geht das daraus hervor, daß ſich Tertullian ſchon in ſeiner Schrift de baptismo c. 6. (alſo vor dem Jahr 200) auf den Artikel deſſelben von der Kirche beruft [5]), daß er de veland. virg. c. 1. die Glaubensregel der Kirche ſchon faſt ganz mit den Sätzen unſers Symbolums angiebt und daß auch Irenäus († 202) mit ſeiner langen regula veritatis eine Umſchreibung der „regula immobilis, quam quisque per baptismum acceperit," geben zu wollen ſcheint; überhaupt aber ſpricht auch dafür das mit Irenäus ſo beſtimmt und kräftig hervorgetretene Beſtreben, die Majoritätskirche den mancherlei Gnoſtikern und andern Ketzern gegenüber als die eine ächt apoſtoliſche, in der Lehre gleichförmige, kurz als die katholiſche darzuſtellen und zu conſolidiren, ein Beſtreben, das eben bei ihm, bei Tertullian u. A. zur Aufſtellung jener kirchlichen Glaubensregel führte, in der die Summe des apoſtoliſchen Κηρυγμα oder die von den Apoſteln bei der mündlichen Verkündigung des Evangelii überall vorangeſtellten Lehren enthalten ſein ſollten [6]). In den verſchiedenen Recenſionen dieſer Glau-

4) Credner, das N. T. nach Zweck, Urſprung u. Inhalt. Gießen 1843. Thl. 2. S. 74 f. 104 ff.

5) Quum autem sub tribus (sc. Patre, Filio et Sp. S.) et testificatio fidei et sponsio salutis pignerentur, necessario adjicitur Ecclesiae mentio: quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Sp. S., ibi Ecclesia, quae trium corpus est. Edit. Lips. P. 2. p. 37.

6) Die oben angeführten Erklärungen Cyrill's und Auguſtins, daß das Symb. aus der Schrift zuſammengeſtellt ſei, ſtehen ziemlich vereinzelt da; nach der Meinung der meiſten und der früheſten Kirchenväter enthält das

bensregel haben wir wahrſcheinlich nur freie Umſchreibungen des kirchlichen Symbols vor uns, welches als heilige Formel nur mündlich fortgepflanzt wurde; aber aus den ſo gemachten Verſuchen, den Hauptinhalt der apoſtoliſchen Lehrtradition immer mehr zu fixiren, floß gewiß auch wieder dem eigentlichen Symbolum ſelber mehr und mehr Inhalt zu. Und ſo war denn daſſelbe ſchon zur Zeit des nicäniſchen Concils ſo ziemlich ſeiner jetzigen Subſtanz nach vorhanden, wie es auch ſchon das Symbolum genannt wurde[7]). Aber dabei behielt doch noch ſehr lange jede größere Kirche ihre beſondere Recenſion, die ſie nach den Umſtänden änderte, und erſt gegen das 7. Jahrh. kam die jetzt gebräuchliche Form deſſelben im Occident zum Abſchluß und zu ſymboliſcher Geltung. Es liegt derſelben die alte römiſche Formel zu Grunde; dieſe wurde dann in Gallien, Spanien und England weiter ausgebildet und vollendet und kam erſt von dort wieder in ihrer jetzigen Geſtalt nach Rom zurück[8]).

Zu einiger Veranſchaulichung der Sache mögen hier zuerſt einige alte Glaubensregeln und dann einige Formeln des alten Symbols ihren Platz finden.

Bei Irenäus (adv. Haereses Lib. 1. c. 2. p. 45 ed. Oxon.) wird der von den Apoſteln überlieferte, überall gleiche und feſtſtehende

---

Symbolum zunächſt die Summa der mündlich überlieferten Apoſtellehre, die aber natürlich ganz mit der ſchriftlichen übereinſtimmt; darum wird es auch immer in Verbindung mit der Tradition und als etwas Zweites neben der Schrift genannt, und öfters geradezu die Traditio apost. genannt, wie bei Rufin a. a. O. (causam, qua haec traditio [i. e. Symb.] ecclesiis data est, ab origine repetemus), bei Irenäus 3, cap. 4. und in vielen Stellen der pſeudoauguſtiniſchen Sermonen; und eben dafür ſprach ja auch die Sage von ſeiner Entſtehung. Ueber die mündliche Apoſtellehre vergl. im N. T. 1 Cor. 15 f. 4, 17. Hebr. 6, 1.

7) S. z. B. das Symbolum, welches Euſebius von Cäſarea den Vätern zu Nicäa als ſein Taufbekenntniß vorlegte, in Theodoreti Hist. Ecclesiast. Lib. 1., c. 12. p. 36 der Ed. Valesii.

8) Unſern jetzigen Text finden wir zuerſt in einem aus dem 7. Jahrh. ſtammenden Psalterium graecum Papae Gregorii, aus dem ihn Jacob Uſſer herausgegeben hat (de roman. eccles. symbolo apost. vetere aliisque fidei formulis etc. Lond. 1647 p. 9.)

Kirchenglaube ſo angegeben: Ecclesia per universum orbem usque ad fines terrae seminata et ab apostolis et discipulis eorum accepit eam fidem quae est in unum Deum, Patrem omnipotentem, qui fecit coelum et terram et mare et omnia, quae in eis sunt; et in unum Jesum Chr., Filium Dei, incarnatum pro nostra salute, et in Spiritum S., qui per Prophetas praedicavit dispositiones Dei et adventum, et eam, quae est ex Virgine generationem et passionem et resurrectionem a mortuis et in carne in coelos ascensionem dilecti Jesu Chr. Domini nostri et de coelis in gloria Patris adventum ejus, ad recapitulanda universa et resuscitandam omnem carnem humani generis, ut Christo Jesu Dom. nostro, et Deo et Salvatori et Regi, secundum beneplacitum Patris invisibilis omne genu curvet coelestium et terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur ei, et judicium justum in omnibus faciat, spiritalia quidem nequitiae et angelos transgressos atque apostatas factos et impios . . . in aeternum ignem mittat, justis autem et aequis et praecepta ejus servantibus et in dilectione ejus perseverantibus . . . vitam donans, incorruptelam loco muneris conferat et claritate aeterna circumdet. Cap. 3: Hanc praedicationem cum acceperit et hanc fidem, quemadmodum praediximus, Ecclesia et quidem in universum mundum disseminata, diligenter custodit, quasi unam domum inhabitans etc.

Bei Tertullian lautet eine längere Glaubensregel (de praescript. adv. Haeret. c. 13): Regula est autem fidei illa, qua creditur unum omnino deum esse, nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium emissum: id verbum filium ejus appellatum, in nomine Dei varie visum Patriarchis, in Prophetis semper auditum, prostremo delatum ex spiritu patris dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus et ex ea natum hominem, et esse Jesum Christum; exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni coelorum, virtutes fecisse, fixum cruci, tertia die resurrexisse: in coelos ereptum sedere ad dexteram patris, misisse vicariam vim Spiritus S., qui credentes agat: venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum coelestium fructum, et ad profanos

judicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione. Haec regula, a Christo instituta, nullas habet apud nos quaestiones, nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt. Nihil ultra scire, omnia scire est.

Eine andere kürzere Regel giebt derſelbe de veland. virg. c. 1 mit den Worten: Regula fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum deum omnipotentem mundi conditorem, et filium ejus Jesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in coelis, sedentem nunc ad dexteram patris, venturum judicare vivos et mortuos per carnis etiam resuscitationem.

Eine dritte, wieder etwas längere, findet ſich adv. Praxeam c. 2.

Am ausführlichſten berichtet Origines († 253) in der praefat. zu den Büchern περὶ ἀρχῶν über die kirchliche Regel. Quoniam multi — ſagt er — ex his, qui in Christum credere se profitentur, non solum in parvis et minimis discordant, verum etiam in magnis et maximis i. e. de Deo vel Domino nostro Jesu Chr. vel de Spiritu S., non autem solum de his, sed et de aliis creaturis i. e. vel de dominationibus vel de virtutibus s.: propter hoc necessarium videtur, prius de singulis his certam lineam manifestamque regulam ponere, tum deinde etiam de caeteris quaerere ..... Servetur igitur ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens. Illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica discordat traditione.... Species vero eorum, quae per praedicationem apostol. manifeste traduntur, istae sunt: primo quod unus Deus est, qui omnia creavit atque composuit, quique ex nullis fecit esse universa, deus a prima creatura et conditione mundi omnium justorum, deus Adam, Abel, Seth, Enos... et prophetarum, et quod hic deus in novissimis diebus, sicut per prophetas suos ante promiserat, misit dominum nostrum J. Chr., primo quidem vocaturum Israel, secundo vero etiam gentes post perfidiam populi Israel. Hic deus justus et bonus, pater domini nostri J. Chr., legem et Prophetas et Evangelia ipse dedit, qui et Apostolorum deus est

et veteris et novi Testamenti. Tum deinde quia J. Chr. ipse, qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est. Qui cum in omnium conditione patri ministrasset, per ipsum enim omnia facta sunt, novissimis temporibus seipsum exinaniens homo factus mansit, quod erat, deus (alias: homo factus est, incarnatus est, quum deus esset, et homo mansit, quod Deus erat). Corpus assumsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et Sp. S. est. Et quoniam hic J. Chr. natus et passus est in veritate, et non per phantasiam communem hanc mortem sustinuit, vere mortuus est: vere enim a mortuis resurrexit et post resurrectionem conversatus cum discipulis suis, assumtus est. Tum deinde honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt Spiritum S.; in hoc non manifeste discernitur, utrum natus an innatus. Sed inquirenda jam ista pro viribus sunt de Sacra Scriptura et sagaci perquisitione investiganda. Zuletzt wird auch noch die kirchliche Lehre von der Auferstehung und dem ewigen Leben, von der Schöpfung der Welt und den Engeln vorgetragen und ausdrücklich erwähnt: est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam esse rationabilem, liberi arbitrii et voluntatis.

Daß uns nun in diesen meistens etwas breitgefaßten und docirenden Glaubensregeln nicht eigentlich das kirchliche Symbolum selber, wie es bei der Taufe abgefragt wurde, mitgetheilt werden soll, erhellt schon bei den meisten aus den einleitenden Worten, wonach sie eine kurze Darstellung der wichtigsten, von jeher für ächt apostolisch angesehenen und daher streng festzuhaltenden Glaubensartikel sein sollen[9]). Aber daß dabei doch in ihnen das eigentliche kirchliche Symbolum mit anklingt und umschrieben wird, darf man daraus schließen, daß Irenäus selber auf dasselbe zugleich mit hinweist, als auf die gleichlautende, jedem Geweihten bekannte Regel, daß ferner Tertullian anderwärts aus ihm den Satz von der Kirche erwähnt, den er hier als nicht zu seinem Zwecke nöthig mit Stillschweigen übergeht, und daß endlich in allen diesen Glaubensregeln so manche schon constant gewordene Sätze und Phrasen wiederkehren, die auf eine gewisse kirchliche

9) Vergl. Chr. Guil. Fr. Walch, bibliotheca symb. vet. unter N. 1. — J. G. Walch Introductio in lib. symb. p. 11. — Vergl. dazu Höfling, das Sacrament der Taufe ꝛc. I. S. 217 ff.

Bekenntnißformel zurückweiſen. Inſonderheit hat aber die zweite, kürzere Regel Tertullians etwas ſo Formulirtes, daß man ſie geradezu für eine fragmentariſche Anführung des kirchlichen Symbols anſehen muß.

Und ſo hätten wir denn ſchon hier eine beſtimmte Spur von dieſem ſelber. Ebenſo wird daſſelbe aber auch ſchon gegen die Mitte des 3. Jahrh. von Cyprian angeführt, einmal in der Epist. 76. ad Magnum: „Quodsi aliquis opponat, ut dicat eamdem Novatianum legem tenere . . . eodem symbolo, quo et nos baptizare, eundem nosse Deum patrem, eumdem Filium Chr., eumdem Sp. S. . . . sciat, quisquis hoc opponendum putat, primum non esse unam nobis et schismaticis symboli legem, neque eamdem interrogationem. Nam cum dicunt: credis remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam, mentiuntur in interrogatione, quando non habeant ecclesiam," und dann epist. 70. ad episc. Numid.: „Sed et ipsa interrogatio, quae fit in baptismo, testis est veritatis. Nam quum dicimus: Credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam? intelligimus remiss. pecc. non nisi ecclesia dari etc." Ebenſo findet ſich auch ſchon ein vollſtändiges, nach Art der meiſten orientaliſchen ziemlich dogmatiſirendes Symbol mit den Schlußworten des dritten Artikels in den Constitutt. apost. Lib. 7. c. 40. und 41. (— missus etiam omnibus, qui in s. ecclesia catholica credunt in carnis resurrectionem, in remissionem peccatorum, in regnum coelorum et in vitam futuri saeculi), ſo daß an dem Vorhandenſein einer längern, die meiſten Artikel unſeres jetzigen Symbolums enthaltenden Formel ſchon vor dem nicäniſchen Concil nicht gezweifelt werden kann.

Aber ebenſo gewiß iſt auch, daß dieſelbe faſt in jeder kirchlichen Provinz ein beſonderes, eigenthümliches Gepräge hatte und noch lange Zeit behielt. Als die kürzeſte, einfachſte und authentiſchſte rühmt Ruſinus in ſeiner Expositio die römiſche Formel[10]), die zu ſeiner

10) a. a. O. p. 357: Commonendum puto, quod in diversis ecclesiis aliqua in his verbis inveniuntur adjecta. In ecclesia tamen urbis Romae hoc non deprehenditur factum, quod ego propterea esse arbitror, quod neque haeresis ulla illic sumsit exordium et mos ibi servatur antiquus,

Zeit (am Ende des 4. Jahrh.) nach ſeiner Relation alſo lautete: Credo in Deum patrem omnipotentem; et in Chr. Jesum filium ejus unicum, dominum nostrum, qui natus est de Spiritu S. et Maria Virgine, crucifixus sub Pont. Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dextram patris, unde venturus est judicare vivos et mortuos: et in Spiritum Sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.[11]) Dennoch aber hielt er ſich bei ſeiner Erklärung nicht an dieſe, ſondern an die Formel von Aquileja, auf die er ſelber getauft worden war, und die ſchon einige Zuſätze mehr gegen die Ketzer enthielt, indem hier, nach ſeiner Relation, im 1. Art. Gott noch invisibilis et impassibilis (haereseos causa Sabellii, illius profecto, quae a nostris Patripassiana appellatur) genannt, im 2. Art. descendit ad inferna eingeſchoben und im 3. Art. hujus carnis resurrectionem geſagt war. Und dabei bemerkt er zugleich noch von dem Symbol der orientaliſchen Kirchen, daß es den Glauben in unum deum, patr. omnipot., et in unum dominum nostr. Jes. Chr., unicum ejus filium verlange, wobei er aber nur einige ſehr alterthümliche Formeln im Auge gehabt haben kann, denn die meiſten aus der orientaliſchen Kirche zeichneten ſich ſchon damals durch mehr Zuſätze und durch ein ſchärferes dogmatiſches Gepräge aus, wie z. B. ſchon das immer noch ziemlich einfache Symb. Ecclesiae Hierosolymit. in Cyrill's Katecheſen (opp. ed. Touttée, p. 84.): Credo in unum D., patr. omnipot., factorem coeli et terrae. Et in unum Dom. n. J. Chr. filium Dei unigenitum, ex patre genitum ante omnia secula, Deum verum, per quem omnia facta

eos qui gratiam baptismi suscepturi sunt, publice, i. e. fidelium populo audienti, symbolum reddere et utique adjectionem unius saltem sermonis, eorum qui praecesserunt in fide non admittit auditus. In ceteris autem locis quantum intelligi datur, propter nonnullos haereticos addita quaedam videntur, per quae novellae doctrinae sensus crederetur excludi.

11) Bei *Walch*, in der biblioth. symb. No. 21. Und faſt ebenſo lautet auch die von Uſſer aufgefundene kürzere römiſche Formel, ſowie auch die Auguſtins in Libr. de fide et symbolo (T. 3. p. 139. edit. Bas.) und des Marcellus von Ancyra bei Epiphanius l. c. 3.

sunt, incarnatum et hominem factum, crucifixum et sepultum et tertia die resurgentem a mortuis et adscendentem in coelos et sedent. ad dextr. patris, et qui venturus est judicare viv. et mortuos, cujus regni non erit finis. Et in Sp. S. paracletum, qui loquutus est per prophetas: et in unum baptismum poenitentiae in remiss. pecc., et in unam s. catholicam eccles. et in carnis resurrect. et vitam aeternam. Und noch mehr Zusätze haben andere, jedenfalls auch schon vornicänische Formeln aus dieser Kirche (z. B. visibilium omnium et invisibilium creatorem) — Deum de Deo, lumen de lumine, vitam de vita), der offenbar nachnicänischen mit dem homoousion patri hier gar nicht zu gedenken. Denn nach der 2. allgemeinen Synode von Constantinopel ging das apostolische Symbolum im Morgenlande immer mehr in das nicänische über, bis es von diesem zuletzt ganz verdrängt wurde. Im Abendlande hielt man es zwar nach jener Zeit mit um so größerer Verehrung fest, aber einige Zusätze, die sich schon in anderen älteren Formeln fanden, nahm man auch hier nach und nach mit auf. Gegen das Ende des 5. Jahrh. kamen die Worte creatorem coeli et terrae, passum, sanctorum communionem, catholicam eccles. und vitam aeternam hier noch herein (s. Symbolum ex ordine Romano bei Walch a. a. O. Nr. 42.), und später auch nach dem Vorgange der afrikanischen, gallischen und spanischen Kirche die andern: conceptus de Spir. S. und descendit ad inferna, worauf es denn am Ende des 6. Jahrh. seine jetzige Gestalt erlangte[12]).

Daß es nicht in allen seinen Worten und Sätzen auf bestimmte

12) Wenn dabei neben der hier beschriebenen ausgebildeteren Formel noch manchmal das frühere kurze Bekenntniß des Glaubens an Gott den Vater, den Sohn und heil. Geist und eine Taufe zur Vergebung der Sünden erwähnt wird, so ist das entweder nur eine fragmentarische Anführung des Symbols, wie in der Liturgia S. Jacobi und bei Salvianus de gubernat. mundi lib. 6. p. 128 (ed. Baluzii), oder es ist damit das kürzere Bekenntniß während des dreimaligen Untertauchens bei der Taufe (die eigentliche Taufformel) zum Unterschied von dem vor der Taufe abzulegenden Bekenntniß gemeint, wie in Cyrill's 19. Catechese. Vergl. über das dreimalige Bekennen des christlichen Glaubens bei der Taufe Bingham a. a. O. 279.

Ketzereien Rückſicht nimmt, wie man manchmal geſagt hat, geht ſchon aus ſeiner bibliſchen Urform und ſeinem urſprünglichen Zwecke bei der Taufe hervor; bei mehreren aber iſt das gewiß der Fall, wie nicht nur aus beſtimmten Erklärungen der Alten, ſondern auch aus der ganzen Geſchichte ſeiner Fortbildung erhellt. Die Worte in unum deum im orientaliſchen Symbolum ſind offenbar nicht blos gegen das Heidenthum, ſondern auch gegen den Gnoſticismus gerichtet, und ebenſo der Zuſatz creatorem coeli et terrae, der inſonderheit auch mit zur Abwehr der Lehre des Hermogenes von einer ewigen Materie dienen möchte[13]). Conceptus ex Spirit. S. geht jedenfalls gegen die Cerinthianer und Ebioniten, die Jeſum für einen bloßen Menſchen anſahen, natus ex Maria gegen die Baſilidianer, Valentinianer und Marcion mit ihrer Anſicht von einem himmliſchen Leibe Chriſti[14]), passus gegen die Meinung von einem bloßen Scheinkörper Chriſti; mortuus und sepultus aber wird in den Erklärungen des Symbols immer mit am breiteſten beſprochen, um den wirklichen Tod Jeſu als Heilsthatſache feſtzuſtellen. Der Descensus Chr. ad inferos wird ſchon ſeit Irenäus' und Tertullian's Zeiten faſt von allen Vätern neben der Sepultura beſonders erwähnt und betont, theils um die völlige Weſensgleichheit der menſchlichen Natur Chriſti mit der unſern zu beweiſen, theils um den frömmern Seelen in der Unterwelt Vergebung der Sünden zu verkünden (oder, nach der ſeit Athanaſius gangbaren Anſicht, um ihnen die Erlöſung aus des Todes und des Teufels Gewalt bringen) zu laſſen, theils aber auch, um daran zu zeigen, welches das nächſte Schickſal unſerer Seele im Tode des Leibes ſein werde[15]).

---

13) *Tertull. adv. Hermog.* c. 1. (ed. Lips. P. 4 p. 1): Hermog. totum, quod est deus, aufert, nolens illum ex nihilo universa fecisse... Sumpsit a Stoicis, materiam cum domino ponere, quae et ipsa semper fuerit, neque nata neque facta etc. Ueber die Weltſchöpfung durch die Engel, ſ. Irenaeus Lib. 2, c. 2.

14) Tertull. de carne Chr. c. 1. und 6.

15) *Irenaeus* a. a. O. Lib. 5, c. 31: Si ergo Dominus legem mortuorum servavit, ut fieret primogenitus a mortuis, et commoratus usque ad tertiam diem in inferioribus terrae .... quomodo non confundantur, qui dicunt inferos quidem esse hunc mundum, qui sit secundum nos, interiorem autem hominem ipsorum derelinquentem hîc corpus, in

Dennoch aber hatte man bis gegen das Ende des 4. Jahrh. in den allermeiſten Kirchen dieſen dogmatiſchen Satz nicht für wichtig genug gehalten, um ihn mit in das kirchliche Symbol aufzunehmen. Ruſin ſchreibt a. a. O. p. 367: Sciendum sane est, quod in Ecclesiae Romanae symbolo non habetur additum: descendit ad inferna, sed neque in Orientis ecclesiis habetur hic sermo (wir finden ihn um jene Zeit blos in den Bekenntnißformeln der arianiſchen Synoden von Sirmium [357], Ariminum [Socrat. 2, c. 37] und Rice in Thracien [Theodoreti hist. eccl. 2, c. 21]), und er erklärt oder entſchuldigt das vielmehr damit, daß er ſagt: vis tamen verbi eadem esse videtur in eo, quod sepultus est, was nicht etwa heißen ſoll, das Hinabfahren zur-Hölle bedeute gerade ſo viel und nicht mehr, als das Begrabenſein, ſondern viel mehr, es liege allerdings in dem Worte sepultus implicite und ſelbſtverſtändlich das Hinabgefahren zur Unterwelt mit drinnen. Uebrigens aber glaubt er doch, daß daſſelbe im Symbol beſonders und ausdrücklich mit erwähnt zu werden verdient, weil die Schrift darauf mehrmals ſehr deutlich hinweiſe („evidenter pronunciatur in psalmis", 21. 29. 68. 15., et apud Matth. 11. et 1 Petr. 3.), und es auch mit zur Vollendung des Erlöſungswerkes gehöre (p. 372: „bonitatem in hoc intellige creatoris, quia eousque ille miserando descendit, usquequoquo tu peccando dejectus es ..... Redit ergo victor a mortuis, inferni secum spolia trahens, eduxit enim eos, qui tenebantur a morte..." Hebr. 2: „decebat enim propter quem omnia et per quem omnia, multos filios in gloriam adducentem, autorem salutis eorum per passionem consummari"). Und das mag auch von da an bei anderen Kirchen der Hauptbeweggrund zur Aufnahme dieſes Satzes in das Symbolum geworden ſein; als Nebenmotiv kann dann dabei immer noch mitgewirkt haben, daß man mit Hilfe deſſelben ſehr leicht die Irrlehre

---

supercoelestem ascendere locum? Tertull. de anima c. 55: Quodsi Christus .... huic quoque legi satisfecit, forma humanae mortis apud inferos functus, nec ante ascendit in sublimiora coelorum, quam descendit in inferiora terrae, ut illic Patriarchas et Prophetas compotes sui faceret: habes et regionem inferûm subterraneam credere. Eine ausführliche Geſchichte des Dogma ſ. in Pott's Excurs zu 1. Petr. 3., und G. Holger Waage, de aetate articuli, quo in Symb. ap. etc. 1836.

des Apollinaris (370) widerlegen konnte, nach welcher in Chriſto der göttliche Logos die Stelle des denkenden menſchlichen Geiſtes vertreten und er alſo als Menſch blos eine empfindende Seele gehabt haben ſollte; denn was anders — fragte man — als der Geiſt oder die vernünftige Seele deſſelben konnte wohl in der Hölle unten geweſen ſein, während der Leib im Grabe lag?[16]) Daß man aber dabei auch noch, wie Irenäus und Tertullian, an die Meinung der Marcioniten und Valentinianer, daß die Seelen der Verſtorbenen gleich in den Himmel aufgenommen würden, mit gedacht habe, iſt doch wohl zu bezweifeln. Uebrigens dauerte es auch von jetzt an noch mehrere Jahrhunderte, ehe dieſer Artikel von der Höllenfahrt ſich völlig im Symbolum einbürgerte; in den Sermonen Pſeudo-Auguſtins fehlt er noch meiſtens, und ebenſo wurde er auch wieder von Carl d. Gr. (Capitul. I. p. 376), von der Kirchenverſammlung zu Worms 868 u. A. weggelaſſen. — Im dritten Artikel kommt das Wort catholicam im römiſchen Symbol erſt ſeit Auguſtinus vor und iſt wahrſcheinlich auf Anlaß der donatiſtiſchen Streitigkeiten eingerückt, wie auch der gleichzeitige Zuſatz: communio sanctorum, während der ältere: remissio peccator. gegen die Novatianer gehen ſoll. Carnis resurrectio bildete früher gewöhnlich den Schluß, und im römiſchen Symbol noch zu Auguſtins Zeiten, aber vita aeterna wurde immer mit eingeſchloſſen gedacht.

Eine eigentlich ökumeniſche Geltung hat unſer Symbolum, ſtreng genommen, nie gehabt. Vor der Synode zu Nicäa hatte es faſt in jeder größern Kirche eine andere Form (et haec varietas symbolorum — bemerkt Walch im breviar. p. 32 — quae ad nos transmissa sunt, de libertate ecclesiarum in doctrinae chr. formulis testatur); nachher aber wurde es in der morgenländiſchen Kirche ziemlich in das nicäniſche umgebildet und auch durch daſſelbe immer mehr aus dem kirchlichen Gebrauche bei der Taufe verdrängt[17]), ſo daß die griechiſchen Geſandten auf der Synode zu Florenz ein

16) *Athanasius*, contra Appollinarium libr. 2. Gregor. Nazianz. ep. 46. ad Nectarium. Hilarius Pictav. enarrat. ad Ps. 138: Humanae ista lex necessitatis est, ut, sepultis corporibus, ad inferos animae descendant, quam descensionem dominus ad consummationem veri hominis non recusavit. Vergl. dazu unten Theil II. §. 14.

17) *Bingham* a. a. O. p. 110.

apoſtoliſches Symb. gar nicht kennen wollten. Im Abendlande aber kam ſein Anſehen nach den Synoden von Nicäa und Conſtantinopel eher mehr ins Steigen und man behielt es hier wegen ſeiner altehrwürdigen Form ſtets bei der Taufe bei; doch wurde das nicäniſche vorher bei den Scrutinien noch nach dem Sacrament. Gelasian. abgefragt (Daniel, Codex Liturgicus, I, 175.). Aber ſo gar ängſtlich, wie jetzt, hielt man weder im Mittelalter an jedem Satze feſt (wie wir oben bei dem vom descensus geſehen), noch auch zu Luthers Zeiten, indem dieſer ſelber kein Bedenken trug, es in dem Taufbüchlein zu verkürzen[18]), ſo hoch er es auch ſtellte, weil es Artikel ſeien, hell und mächtiglich in der Schrift bezeuget. Späterhin, als die Arminianer, wie auch Georg Calixt und andere Syncretiſten daſſelbe als eine hinreichende Glaubensformel für alle chriſtlichen Parteien, als einen adaequatum catalogum credendorum ad salutem necessariorum empfahlen[19]), wurde anderſeits von unſern ſtarrſten Orthodoxen, einem Jac. Weller, Joh. Hülſemann, Abr. Calov u. A., nicht nur ſein apoſtoliſcher Urſprung aufgegeben, ſondern auch ſein dogmatiſcher Werth ziemlich herabgeſetzt[20]).

In neuerer Zeit hat es ebenfalls bald ſehr günſtige, bald ſehr ungünſtige Beurtheilungen erfahren. Auf der Synode zu Baumholder

18) Es fehlt dort das Empfangenſein vom heil. Geiſt und die Höllenfahrt. S. Chriſtliches Concordienbuch im Anhang zum kl. Catechismus. Ebenſo findet es ſich auch in manchen andern alten Agenden abgekürzt.

19) Dem Episcopius war es freilich auch in ſeiner jetzigen Form noch zu dogmatiſch und er meinte, aus den frühern Formen ſehe man, daß drei Jahrhunderte lang der Chriſtenglaube in Bezug auf die göttliche Sohnſchaft Chriſti weniger gebunden geweſen ſei. Instit. 4, 2. 34.

20) *Hollaz.* Exam. theolog. (Lips. 1763) p. 55: Haud inviti interim symb. illud, quod ob dogmata, quae amplectitur, apostolicum audit et ab universa eccl. cath. comprobatur, recipimus. Recipimus, inquam, non ideo, quod omnia credenda explicite, adaequate et specifice contineat. Nam quidam articuli fidei fundamentales in symbolo apost. silentio praetereuntur. Nihil explicite in illo traditur de benevolentia Dei universali, de satisfactione et merito Chr., de conversione et regeneratione, de unione mystica renatorum cum Deo ..... Recipimus ergo, quia est epitome multorum, sed non omnium articulorum fidei. —

angesehen wurde, und durch eine Unterordnung der beiden andern Glieder der Trias gewahrt, und so betrachtete man den Sohn als den von Ewigkeit in Gott gewesenen, vor der Weltschöpfung als eine besondere Hypostase aus ihm hervorgegangenen oder emanirten und in der Zeiten Erfüllung Mensch gewordenen Logos, der mit dem Vater als dessen Bild und Abglanz gleiches Wesen habe, wenn er auch als gezeugt ihm untergeordnet sei. (Justinus Martyr, Clemens Alexandr., Tertullian u. A.) Seit Origenes aber hatte man hier die Vorstellung von einer Emanation, als eine dem rein geistigen Wesen Gottes widersprechende und dasselbe theilbar machende, mehr und mehr aufgegeben und dagegen zu lehren angefangen, der Sohn sei allezeit als eine besondere Person in der Gottheit, als ein besonderer modus subsistendi des göttlichen Wesens zu denken, er sei von Ewigkeit her aus Gottes Wesen durch dessen Willen gezeugt und so ihm zwar untergeordnet, aber doch ganz wesensgleich [2]). An dieser doppelten Contradictio in adjecto von einem ewigen und doch gezeugten, einem im Vater sein Princip habenden und doch ihm ganz wesensgleichen Sohne hatten aber schon Manche Anstoß genommen, und so erging es auch dem scharfsinnigen, schriftgelehrten, aber etwas streitsüchtigen Arius in Alexandrien. Er stimmte seinem Bischof Alexander zwar darin bei, daß in Christo der schon vor der Welt und vor aller Zeit existirende Sohn Gottes Mensch geworden sei, aber er behauptete, daß demselben eben wegen seines Sohnseins eine absolute Ewigkeit abgesprochen und ein, wenn auch vorzeitlicher, Anfang des Seins zuerkannt werden müsse, womit er schon aufhöre wahrer Gott zu sein, wie auch, daß derselbe bei der rein geistigen und unveränderlichen Natur Gottes weder aus dessen Wesen gezeugt noch ausgeflossen, sondern durch dessen Willen aus Nichts geschaffen und so zwar das erste, höchste, vollkommenste Geschöpf Gottes, in der Gesinnung und im Willen ganz mit ihm eins, aber dem Wesen nach ein anderer und Gott ungleich sei [3]). Wegen dieser Lehre wurde aber Arius von

2) Münscher a. a. O. 1, 437 ff. Niedner, S. 280 f.

3) Er selber giebt seine Lehre in der Epistola ad Eusebium Nicomediensem (Theodoret. histor. eccles. Lib. 1. c. 5. p. 21.) dahin an: filium non esse ingenitum (was in Alexanders Behauptung von einer ewigen Zeugung [semper genitus est] liegen soll), nec partem ingeniti ullo modo,

seinem Bischof abgesetzt, und da er nun um so eifriger für dieselbe stritt und auch in Syrien und Kleinasien viele Anhänger fand, so wurde endlich zur Beilegung des ärgerlichen Streites von Constantin dem Großen 325 zu Nicäa in Bithynien jene erste allgemeine Synode gehalten, auf welcher Arius verdammt und das alte apostolische, im Morgenlande gebräuchliche Symbol dahin erläutert und erklärt wurde, daß der Sohn von Ewigkeit aus dem Wesen des Vaters, wie Licht von Lichte, gezeugt und daher mit ihm völlig gleichen Wesens (ὁμοούσιος) sei. Es waren nach der genauern Angabe des Sozomenus 320 Bischöfe anwesend, während Theodoret u. A. nur 318 zählen, indem sie die zwei egyptischen, Theonas und Secundus, welche die Unterschrift des Symbolums verweigerten, gar nicht mit rechnen. Die Partei Alexanders, für welche der Diakonus Athanasius von Alexandrien, Marcellus von Ancyra, Eustathius von Antiochia, Hosius von Corduba u. A. kämpften, war gleich vom Anfange die stärkere, und die arianisch gesinnten Bischöfe unter Anführung des Eusebius von Nicomedien und die dem Arius wenigstens nicht feindlichen Anhänger der ältern, unbestimmtern Lehrweise, wie Eusebius von Cäsarea, wagten sich daher gar nicht recht in offenen Kampf hervor. Constantin der Große eröffnete die Verhandlungen mit einer eindringlichen Ermahnung zur Einigkeit im Glauben, in der er viel Gewicht auf die Autorität der heil. Schrift legte (etenim, ut ajebat, Evangelici et Apostolici libri et veterum Prophetarum oracula, quid sentiendum sit de Deo, nos aperte docent; quamobrem hostili contentione deposita, ex scripturis divinitus inspiratis solutionem eorum, quae in controversiam veniunt, requiramus. Theodoret. l. c. 7. p. 25.). Als man

---

neque ex aliqua subjecta materia, sed voluntate et consilio (patris) substitisse ante omnia tempora et secula perfectum (πλήρη) Deum, unigenitum, immutabilem (ἀναλλοίωτον), et antequam gigneretur aut crearetur aut terminaretur aut fundaretur, eum non fuisse. Ingenitus enim non erat. Persecutionem patimur propterea, quod dixerimus eum esse ex non extantibus (ἐξ οὐκ ὄντων). Anderwärts aber nennt er ihn auch wieder τρεπτὸν φυσει, daher wir in obiger Stelle bei immutabilis wohl voluntate zu suppliren haben, und οὐκ ἀληθινὸν θεόν, was seine wahre Meinung ist. (Arii Thalia bei Athanasius contr. Arian. Orat. 2, 9.)

dann auf den Gegenstand des Streites selber kam [4]), wurde zunächst eine Schrift des Eusebius von Nicomedien verlesen, die einen allgemeinen Unwillen unter den Orthodoxen erregte und sogleich vor aller Augen zerrissen wurde, womit der arianischen Lehre das Urtheil gesprochen war. Aber nun kam es auch auf eine festere Bestimmung der Kirchenlehre an. Eusebius von Cäsarea empfahl zu diesem Zwecke das kirchliche Symbolum seines Sprengels und meinte, daß man wohl daran genug haben könne. Man fand dasselbe orthodox, glaubte aber, daß unter jetzigen Umständen doch einige nähere Bestimmungen unerläßlich seien. Man wollte also zur Abwehr des Arianismus zuerst die Worte aufnehmen: ὅτι τέ ἐκ τοῦ θεοῦ ὁ υἱὸς φύσει μονογενής ἐστι, λόγος, δύναμις, σοφία μόνη του πατρὸς, θεὸς ἀληθινὸς. Da aber die Eusebianer unter sich meinten, das könnten sie sich wohl gefallen lassen, da wir Alle aus Gott seien (εἷς γὰρ θεὸς, ἐξ οὗ τὰ πάντα), und Gottes Bild oder Kraft, und von Christo Brüder genannt würden, so glaubte man jenes ex Deo näher und deutlicher durch ex substantia Dei bestimmen und dabei erklären zu müssen, filium Patri consubstantialem (ὁμοούσιον) esse, ein Wort, über welches die Gegner murrten, weil es nicht in der Schrift vorkomme, worauf ihnen aber erwiedert wurde, daß dasselbe auch von ihren Formeln (ἐξ οὐκ ὄντων und ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν) gelte, die überdies ganz gegen den Sinn und die Lehrweise der Schrift verstießen, während mit dem Worte homoousios eben nur das kurz und bündig ausgedrückt werde, was die heil. Schrift in den mannigfachsten Bildern und Aussprüchen vom Sohne Gottes lehre, daß er mit dem Vater eins und der Abglanz seines Wesens sei, daß er nicht in die Reihe der durch Gott aus Nichts oder aus etwas Anderm erschaffenen Wesen hereingehöre, sondern aus Gottes Wesen von Ewigkeit auf eine unerklärliche Weise gezeugt, und so Gott völlig wesensgleich, gleich ewig, unveränderlich, vollkommen und anbetungswürdig sei [5]).

4) Vergl. Theodoret a. a. O. c. 7. 8. u. 12.

5) Vergl. noch über dieses früher einmal auf einer Synode zu Antiochien (269) in einer andern Bedeutung (der einer völligen Personen-Identität) verworfene, jetzt aber wahrscheinlich von Alexander vorgeschlagene und vom Kaiser eifrigst empfohlene Wort, den Brief des Eusebius von Cäsarea bei

Das Symbolum ſelber lautete: Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί. δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ. τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα. καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν, τρεπτὸν, ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. (Theodoret a. a. O. 1. cap. 12. p. 38. Socrat. 1. 8. Walchii

---

Theodoret a. a. O. p. 39, wo es heißt: sic etiam illud, consubstantialem esse Filium Patri, cum allatis rationibus discussum esset, convenit non juxta corporum modum, neque instar mortalium animantium accipi debere. Nam neque per divisionem substantiae, neque per abscissionem nec per mutationem Paternae essentiae atque virtutis, id posse consistere. Ingenitam enim Patris naturam ab his omnibus alienam esse. Verum hoc, consubstantialem esse Patri, nihil aliud significare, quam Filium Deum nullam cum creaturis ab ipso factis similitudinem habere, sed solius Patris, a quo genitus est, per omnia similem (ὅμοιον κατὰ πάντα τρόπον) esse, nec ex alia quadam hypostasi aut substantia, sed ex Patre esse. Auch vergl. aus Alexanders Briefe p. 17, wo es heißt: Hunc conversionis ac mutationis expertem perinde ac Patrem, nullius egentem et perfectum Filium Patrisque similem esse (ἐμφερῆ) didicimus, hoc sólo inferiorem Patre, quod ingenitus non est. Est enim imago Patris exactissima et in nullo discrepans; und p. 15: „Ego et Pater unum sumus. Quod quidem Dominus dicit, non quo se ipsum Patrem renuntiet, nec quo duas personas unam esse demonstret, sed quoniam Patris Filius expressam Patris similitudinem exactissime servat, quippe qui omnimodam ejus similitudinem a natura impressam (ἐκ φύσεως,)

bibliotheca symb. p. 75.) — Da das ganze nicäniſche Symbolum im Grunde nur das alte apoſtoliſche mit einigen Zuſätzen (und mit Weglaſſung der im 3. Hauptartikel nicht ſtreitigen Sätze von der Kirche, der Vergebung der Sünden ꝛc.) iſt, ſo läßt ſich eigentlich von einem Verfaſſer deſſelben gar nicht reden. Man hat als ſolchen bald den Biſchof Oſius von Corduba, bald den Macarius von Jeruſalem, bald Euſebius von Cäſarea, bald den Hermogenes genannt. Da es aber blos des Vorſchlages und der Abſtimmung über einige erläuternde Zuſätze zum alten Symbolum (und wahrſcheinlich zu der von Euſebius vorgetragenen Formel) bedurfte, ſo läßt ſich auch nur von einer neuen Redaction deſſelben mit den von der Synode beſchloſſenen Zuſätzen reden, und dieſe wurde wahrſcheinlich dem Hermogenes übertragen. S. Köllner a. a. O. S. 34. So laſſen ſich denn auch die beiden wichtigſten hiſtoriſchen Zeugniſſe vereinigen, nach deren einem (Basil. M. ep. 81.) Hermogenes das Symbol geſchrieben, während es nach dem andern (Euseb. ep. ad Caesariens.) Euſebius verfaßt haben ſoll.

Aber trotz der nicäniſchen Synode und Glaubensformel dauerte

habeat; — zwei Stellen aus denen man auch ſieht, 1) daß die nicäniſchen Väter bei dem homoousios noch keineswegs, wie ſpäter Auguſtinus, der Vollender der kirchlichen Trinitätslehre, an eine numeriſche Einheit, ſondern eben nur an eine Weſens-Einheit und Gleichheit wegen des Urſprungs aus dem Vater dachten, der auch der Eine Gott im Symbolum ſelber bleibt, an den geglaubt werden ſoll (vergl. Münſcher a. a. O. 3, p. 373. und eine Abhandlung deſſelben über den Sinn der nic. Gl.-Formel in Henke's neuem Magazin 6, 334); 2) daß dieſelben dem Vater als dem ungezeugten Erzeuger eine gewiſſe Priorität der perſönlichen Subſiſtenz (und ſelbſt Superiorität der Würde) nicht abſprechen wollten, aber doch dem Sohne dabei völlige Gleichheit des abſoluten göttlichen Weſens zuerkannten (vergl. darüber Strauß, chriſtl. Glaubenslehre I, p. 451 f.) und 3) daß ſie ſich die ewige Zeugung des Sohnes mehr als eine nothwendige, in der Natur Gottes gegründete (alſo doch als eine Art feinerer Emanation), denn als ein Product des göttlichen Willens dachten, was auch ſpäter Athanaſius anerkannte, ohne jedoch eine Emanation zulaſſen zu wollen; man half ſich damit, daß jene Zeugung eben ein unerklärliches Geheimniß ſei. Vergl. Münſcher, a. a. O. 3, 405 ff. v. Cölln, 1, 245 ff.

der Streit über die Wesensgleichheit des Sohnes und Vaters noch beinahe ein halbes Jahrhundert fort, bis endlich die Homousiasten den Homöusiasten und den strengern Arianern schon durch ihre größere Einigkeit, aber besonders auch mit Hülfe des Kaisers Theodosius das Feld abgewannen. Auch gab die arianische Streitigkeit wieder Veranlassung zu manchen andern. So glaubte Photinus, Bischof zu Sirmium in Illyricum, den Widerspruch, der in dem Begriffe eines ewigen persönlichen und doch gezeugten Sohnes lag, dadurch entfernen zu können, daß er nach dem Vorgange seines unangefochten gebliebenen Lehrers Marcellus von Ancyra, zwischen dem Logos und dem Sohne Gottes Christus einen Unterschied machte und jenen in sabellianischer Weise blos für eine ewige Kraft Gottes, den göttlichen Verstand, diesen aber ebionitisch für einen von der Maria gebornen Menschen erklärte, mit dem sich der Logos vereinigt habe, so daß er nun insofern mit Recht Gottes Sohn heiße. Er fand aber damit auf beiden Seiten Widerspruch und seine Lehre wurde auf mehreren Synoden verworfen [6]). Nach ihm trat der gelehrte Bischof Apollinaris von Laodicea auf und behauptete, daß erfahrungsgemäß das Sündigen zur Natur des Menschen gehöre, daher Christus mit einer wahrhaft menschlichen Natur nicht vollkommener Erlöser sein könne und die Vereinigung beider Naturen in ihm in der Weise gedacht werden müsse, daß er von der Maria blos den menschlichen Leib und die empfindende Seele angenommen und statt des menschlichen νοῦς den göttlichen Logos gehabt habe, was auch darum anzunehmen sei, weil eine vollkommen menschliche und vollkommen göttliche Natur zwei Personen geben würden. Ein noch größerer Streit erwuchs aber jetzt über das Wesen und die Würde des heil. Geistes, der bisher meistens nur für eine göttliche Kraft und Wirkung oder für ein Geschöpf und einen Diener Gottes angesehen worden war, bei welcher letztern Meinung die Semiarianer unter Anführung des Bischofs Macedonius von Constantinopel auch jetzt noch beharrten, während die Homousiasten sie deshalb Pneumatomacher schalten, 362 auf einer Synode zu Alexandrien verdammten und durchaus auch dem heil. Geiste

6) So 345 auf dem zweiten Concil zu Antiochien, dann 347 zu Mailand und 351 auf der zweiten Synode zu Sirmium. Vergl. die Formula Antiochen. μακρόστιχος bei Socrat. 2, 19. und Walch, biblioth. symb. p. 115.

völlige Wesensgleichheit mit dem Vater und Sohne zuerkannt wissen wollten.

Zur Unterdrückung all dieser Streitigkeiten und Ketzereien wurde nun von Theodosius dem Großen, sobald derselbe im Orient zur Regierung gekommen war, 381 eine große, von 150 orientalischen Bischöfen besuchte Synode zu Constantinopel gehalten (die erst späterhin von den Abendländern als die zweite ökumenische anerkannt wurde) und auf derselben die nicänische Glaubensformel durch einige Zusätze erweitert und hier und da etwas kürzer gefaßt. Und in dieser neuen Form hieß sie nun das Symb. Nicaeno-Constantinopolitanum. Die Zusätze sind: im ersten Art.: factorem coeli et terrae (gegen die Marcioniten und Manichäer); im 2. Artikel: Patr. nat. ante omnia saecula (gegen Photinus, Socrat. 2, 19), descendit de coelis, incarnat. est de Spiritu S. ex Maria virgine (gegen Apollinaris), crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato — et sepultus est, sedet ad dexteram patris, — cujus regni non erit finis (gegen Photinus); und im 3. Art.. — in Sp. S., Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et glorificatur, qui locutus est per prophetas. Et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam. Confiteor unum Baptisma et remissionem peccatorum, et exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi. Amen. (S. die Formel selber im Concordienbuche.) Die Bestätigung des Symbolums erfolgte alsbald durch das Staatsedict vom 30. Juli 381 (Cod. Theodos. 16, 1. 3.): Episcopis tradi omnes Ecclesias mox jubemus, qui unius majestatis atque virtutis Patrem et Filium et Spirit. S. confitentur, ejusdem gloriae, claritatis unius etc.

Und so war nun auch dem heil. Geiste eine völlige Homousie mit dem Vater und Sohne zwar nicht ausdrücklich zugesprochen, aber doch zubereitet, indem ihm göttliche Persönlichkeit und ganz gleiche Würde mit jenen zugesprochen war. Uebrigens aber wurde blos ein Ausgehen desselben vom Vater im Symbolum gelehrt, weil diese Lehrweise damals schon unter den Griechen die gewöhnlichere war und im *folgenden* Jahrhundert dort die herrschende wurde, während im Abend-

lande ſeit Hilarius und Auguſtinus faſt allgemein ein Ausgehen vom Vater und dem Sohne gelehrt wurde. Und daher wurde denn auch hier (nach Einigen zuerſt 589 auf einer Synode zu Toledo, nach Bingham a. a. O. 4, 109 aber ſchon 411 auf einer zu Bracara) der Verſuch gemacht, den Zuſatz Filioque ins Symbolum mit einzurücken. Aber in Rom ſelber dauerte es ſehr lange, ehe man das nachahmte, obwohl man den Zuſatz an ſich für orthodox anſah; noch im J. 809 verweigerte Leo III. den Geſandten des Concilii Aquisgranensis die Beſtätigung deſſelben, wie er auch das Symbolum ohne ihn auf ſilberne Tafeln eingraben ließ. Späterhin jedoch nahm man ihn nicht nur auf, ſondern vertheidigte ihn auch ſo hartnäckig, daß deshalb mit zwiſchen der römiſchen und griechiſchen Kirche eine förmliche Trennung eintrat. (Vergl. *J. G. Walch*, Historia controversiae Graec. et Latin. de processione Spir. S. Jenae 1751. *Pfaff*, historia succincta controversiae de processione Spir. S. Tub. 1749. 4.)

Von der Geltung dieſes Symbols mag hier blos Folgendes erwähnt werden. In der griechiſchen Kirche kam zunächſt die ältere, nicäniſche Formel, die dort der officielle Abſchluß des apoſtoliſchen Symbolums war, ſehr bald in kirchlichen Gebrauch, indem ſie bei der Taufe und im Katechumenenunterrichte an die Stelle dieſes letzteren trat, und als man ſpäter die conſtantinopol. Formel hatte, wurde dieſe neben der nicäniſchen ſogleich auch mit gebraucht, und zwar ſo, daß ſie immer mehr an die Stelle derſelben trat, oft kurzweg den Namen derſelben führte und ſeit der Mitte des 5. Jahrh. regelmäßig beim Gottesdienſt nach dem Evangelium verleſen und vom Volke geſungen wurde[7]). In der lateiniſchen Kirche dagegen, und beſonders

7) Noch auf und nach dem Concil zu Chalcedon wurde aber das nicäniſche als das eigentliche Haupt- und Taufſymbolum betrachtet. Vergl. Evagrius hist. eccles. III, c. 4. (ed. Valesii p. 335): Sancimus, ut basis ac firmamentum felicitatis humanae symbolum videlicet trecentorum et octodecim sanct. patrum ---, in quod cum nos tum majores nostri credentes baptizati sumus, solum in sanctis Dei Ecclesiis et orthodoxorum populorum conventibus usurpetur atque obtineat, quippe quod unum regula sit rectae ac sincerae fidei ---; ita tamen ut suum robur ac vigorem obtineant etiam ea, quae in hac regia urbe ab 150 sanct. Patri-

in Rom, ging es damit etwas langſamer. Hier behielt man fortwährend das apoſtoliſche Symbolum bei der Taufe bei, und wenn man auch das nicäniſche bereitwillig annahm, ſo führte man es doch nicht ſobald auch in der Liturgie mit ein. Der Anfang damit wurde in Spanien gemacht, wo man immer einer Waffe mehr gegen die eindringenden Ketzereien bedurfte; und hier trat dann auch zuerſt (im 5. Jahrh.) das conſtantinopolitaniſche an die Stelle des nicäniſchen, was in Rom erſt etwa im 7. Jahrh. geſchah, nachdem dieſe Vertauſchung auch in Gallien und Britannien Nachahmung gefunden hatte. Doch begnügte man ſich in Rom auch jetzt noch längere Zeit damit, dies Symbolum blos zuweilen, als nicht eigentlich zum Meßcanon gehörig, zu verleſen (vergl. dazu Daniel, Codex Liturgic. I, p. 126 ff.), und zwar ohne den Zuſatz filioque, wie wir aus den ſchon erwähnten Verhandlungen des Concilii Aquisgran. mit Leo III. (809) ſehen, bis endlich im J. 1014 auf dringendes Verlangen Heinrich's II. von Benedict VIII. der feierliche Geſang deſſelben bei der Meſſe eingeführt wurde[8]). Während es nun aber dadurch im Abendlande immer mehr an Anſehen gewann, wurde es dagegen in der griechiſchen Kirche in Folge des Streites über das filioque in der Liturgie wieder mit dem älteren nicäniſchen vertauſcht, welches dort auch noch bei der Taufe und dem Abendmahl das gebräuchliche iſt, obwohl neben ihm das conſtantinopolitaniſche ſeine ſymboliſche Geltung behalten hat und auch der Confessio orthodoxa zu Grunde gelegt worden iſt. In der lutheriſchen und reformirten Kirche iſt ſeine ſymboliſche Geltung außer Zweifel, obſchon Calvin es ſehr hart beurtheilt, es ein carmen cantillando magis aptum, quam confessionis formulam und ſeine Verfaſſer patres Nicaenos fanaticos genannt hat[9]). Von den Socinianern aber wird es natürlich verworfen und ebenſo von den wohl an der Dreieinigkeit feſthaltenden, aber eine Subordination der Perſonen lehrenden Arminianern[10]). Wie man heutzutage über daſſelbe auch auf Seiten der Symbolvertheidiger denkt, zeigt am

---

bus gesta sunt ad confirmationem ejusdem s. Symboli etc. (aus einem Edict des Kaiſers Baſiliskus).

8) *Franc Pagii* breviar. pontific. Roman. II, p. 294.

9) de vera ecclesiae reformatione p. 480.

10) *Carpzovii* Isagoge p. 67.

beſten Köllner, der p. 52. ſeiner Symbolik ſagt: da gerade die Hauptſätze und Hauptſtichworte dieſes Symbols nicht nur gegen die Vernunft, ſondern auch nicht bibliſch ſeien, ſo ſei daſſelbe nur als eine menſchliche dogmatiſche Entſcheidung anzuſehen, welche die Grenzen, in denen das Wort Gottes ſelber Jeden nach ſeinem Bedürfniſſe ſich frei bewegen laſſe, einenge und dem Glauben Zwang anthue.

Beſondere Schriften über dieſes Symbol giebt es mehrere, wie von Melanchthon (Explicatio Symb. Nic. 1561), Caspar Cruciger (Enarratio S. Nic. 1548), Caspar Suicer (1718) u. A.; ſie ſind aber nicht mehr von Bedeutung.

§. 4.

Das athanaſianiſche Symbolum.

Dieſes hat ſeinen Namen von dem berühmten Vertheidiger des nicäniſchen Glaubens, dem Biſchof Athanaſius von Alexandrien (ſeit 321 Diakonus, ſeit 326 Biſchof; † 373), der wegen ſeiner Streitſucht und ſeines unbändigen Ketzerhaſſes mehrmals vertrieben und abgeſetzt wurde und dabei als Verbannter mehrmals im Abendlande verweilte. Das hier genannte Bekenntniß, das nach ſeinen Anfangsworten (Quicunque vult salvus esse etc.) auch das Symbol. Quicunque heißt, ſoll er nun, nach einer im 7. Jahrh. aufgekommenen und ſpäterhin weiter ausgeſchmückten Sage, während eines ſolchen Exiles im Abendlande verfaßt haben, und zwar nach der Meinung der Meiſten während ſeines erſten, 336 bei Trier in einer trockenen Ciſterne, nach Anderen aber während des zweiten, 340 zu Rom, wo er es dem Papſte Julius, bei welchem er verklagt worden ſei, zu ſeiner Rechtfertigung vorgelegt habe. Doch iſt man ſchon längſt, auch unter den Katholiken, zu der Ueberzeugung gekommen, daß unſer Symbol einen anderen und ſpäteren Verfaſſer hat[1]). Denn 1) findet ſich von ihm weder in den älteren Manuſcripten von Athanaſius' Werken eine Spur[2]), noch auch in den Schriften ſeiner Zeitgenoſſen

1) Unter den Proteſtanten ſeit Voß, Uſſer, Pearſon, Carpzov ꝛc., unter den Katholiken ſeit Paſch. Quesnel, Tillemont, Montfaucon ꝛc.

2) *Speroni*, de symb. vulgo S. Athanas. dissert. I. (Patav. 1750.)

und älteſten Lobredner (z. B. des Gregor von Nazianz), und eben ſo wenig wird ſeiner auf den Synoden zu Epheſus und Chalcedon gedacht, wo es doch die beſten Dienſte gegen Neſtorius und Eutyches hätte leiſten können; 2) hat Athanaſius ſelber (ep. ad Antioch. I, 2. p. 772) ganz im Sinne ſeiner Zeit erklärt, daß nach Aufſtellung des nicäniſchen Symbols ein neues nicht nur überflüſſig, ſondern auch nachtheilig ſein würde, und er hat dort ſogar die Aufforderung hinzugefügt: Si quis illud aliudve proponat, compescite hominem atque ad pacis studium potius hortamini; 3) iſt das vorliegende Symbol höchſt wahrſcheinlich urſprünglich in lateiniſcher und nicht in griechiſcher Sprache verfaßt[3]), und es hat auch nicht des Athanaſius Styl noch ſein Lieblingswort homousios; 4) kommt daſſelbe erſt im 6. Jahrh. bei Cäſarius Arelatenſis und Venantius Fortunatus zum Vorſchein unter dem Namen Fides catholica[4]), und erſt nach der Mitte des 7. Jahrh., auf einem Concil zu Autün (concil. Augustodunensi 661) wird es dem Athanaſius zugeſchrieben; 5) blieb es den Griechen bis ums Jahr 1000 völlig unbekannt und ſpäterhin wurde es von ihnen verworfen; 6) alle aufgefundenen Manuſcripte reichen nicht bis über das 8. Jahrh. hinauf; 7) es kommt darin der rein occidentaliſche Bekenntnißartikel vom Ausgehen des heiligen Geiſtes vom Vater und Sohne vor, den Athanaſius bei ſeinen Anſichten vom kirchlichen Symbolum am wenig-

p. 74 f. Carpzov a. a. O. p. 73. Köllner p. 68 ff. Ja, nach Sperati wird es ſelbſt dem Athanaſius ausdrücklich abgeſprochen. Vergl. Montfaucon, Opp. Athanas. II, p. 719.

3) Und dies geben in Betracht des weit jüngern Alters und der mancherlei Abweichungen der griechiſchen Manuſcripte ſelber die älteren Vertheidiger des athanaſ. Urſprunges zu.

4) *Caesar. Arel.* in den unächten Sermonibus Augustini de tempore, S. 195 (T. 10. p. 1026. edit. Basil., Edit. Benedict. 5. append. p. 399.), wo es heißt: Rogo et admoneo vos, Fratres carissimi, ut Quicunque vult salvus esse, Fidem rectam et Catholicam discat -- Pater Deus, Filius Deus, Spir. S. Deus, sed tamen non tres Dii, sed unus. Qualis Pater, talis Filius, talis et Spirit. S. etc. — Etwas ſpäter (570) ſchrieb Venant. Fortunatus ſeine Expositionem fidei catholicae; ſ. Muratori Anecdot. II. p. 228.

sten hätte aufnehmen können; 8) wird aber in dem Streite über das filioque das athanasische Symbolum von den Lateinern gegen die Griechen nie erwähnt.

So gewiß es nun aber einerseits ist, daß unser Symbolum nicht von Athanasius herrührt, sondern diesem berühmten Pater orthodoxiae erst späterhin wegen seines Inhaltes zugeschrieben worden ist, so läßt sich doch anderseits nicht mit Bestimmtheit sagen, wen es eigentlich zum Verfasser hat. Die Meisten schreiben es (mit Paschasius Quesnel) dem Vigilius, Bischof von Tapsus in Afrika, zu, der zur Zeit der eutychianischen Händel lebte und öfters unter dem Namen eines berühmten Kirchenlehrers, namentlich auch unter dem des Athanasius schrieb[5]) und dessen Styl auch an unser Symbol erinnern soll. Andere nennen den Vincentius Lirinensis († 450) als wahrscheinlichen Verfasser, theils wegen seiner Heimath, theils wegen seiner Schreibart, die aber bei ihrer oratorischen Breite gerade keine Aehnlichkeit mit der kurz abgerissenen unseres Symbols zu haben scheint, und theils auch wegen seiner dogmatischen Ansicht und Polemik[6]); noch Andere haben an Venantius Fortunatus, Bischof von Poitiers (Pictaviens.) gedacht, dem wenigstens mit Recht die von Muratori a. a. O. mitgetheilte Expositio fidei cathol. zugeschrieben wird, indem die darin enthaltene occidentalische Lehre vom Ausgehen des heiligen Geistes kein Bedenken erregen kann; noch Andere an den Anastasius I. (um 398), oder an einen Bischof Athanasius von Speier (642) u. s. f. Was aber die Zeit und den Ort seiner Abfassung anlangt, so läßt sich aus den ältesten Anführungen desselben (z. B. bei Caesarius Arelat.: rogo et admoneo vos, ut quicunque vult salvus esse, fidem rectam et catholicam discat), sowie aus der erwähnten Expositio desselben von Venant. Fortun. schließen,

5) Unter diesem Namen die 12 Bücher de Trinitate und die Dialoge mit Arius u. Probus.

6) Daß dagegen Vincentius (wie Cölln in der Dogmengesch. S. 249 meint) noch keine numerische Einheit der drei Personen gelehrt habe, läßt sich aus seinen kurzen Aeußerungen im Commonitorium wohl nicht sicher beweisen. Es heißt dort p. 340 blos: Unum Deum (nicht: unam divinitatem, wie bei Cölln) in trinitatis plenitudine et trinitatis aequalitatem in una divinitate veneramur; vergl. p. 333. u. 355.

daß es in Gallien, wo es zuerſt erſcheint, auch entſtanden ſein mag und vielleicht gegen Ausgang des 5. Jahrhunderts. Von da aus hat es ſich dann nach Spanien, Deutſchland (um 800), England und Italien verbreitet, bis es im 10. Jahrh. nach Rom kam, wo es gleich ſehr hochgeſtellt und faſt täglich in der Kirche geſungen wurde, während es jetzt nicht mehr bei der Meſſe geſungen wird, aber im Breviarium Rom. ſteht (Joh. Bona tractat. de divina Psalmodia p. 863: illud Symbolum olim, teste Honorio, quotidie est decantatum, jam vero diebus Dominicis in totius coetus frequentia recitatur, ut sanctae fidei confessio ea die apertius celebretur). Den Griechen wurde es erſt ums Jahr 1000 bekannt, doch fand es gleich heftigen Widerſpruch und wurde endlich nur, wo es Aufnahme fand, mit einigen Veränderungen und Zuſätzen gebraucht. Bingham a. a. O. p. 117. Usser. de symbolis p. 28. 29.

Das Symbol beginnt mit einem förmlichen Prolog, worin es als der wahre katholiſche Glaube angekündigt und Jedem die ewige Seligkeit abgeſprochen wird, der es nicht ganz feſthält. Dann wird zuerſt V. 3—27 die rechtgläubige Lehre von der Dreieinigkeit dargelegt, und zwar nicht blos in des Athanaſius Weiſe, ſondern in der ſtrengern Faſſung Auguſtins (mit Ausſchließung aller Subordination und aller bloßen Einheit der Art oder Gattung, unter dem einen Gott nicht blos den Vater als das abſolute Princip oder die Gottheit als die den drei Perſonen Gemeinſame, ſondern die ganze Trias als Eine Subſtanz in drei Perſonen begreifend, kurz alle von den frühern Vätern öfters gefühlten Widerſprüche in dieſer Lehre nicht verdeckend, ſondern der menſchlichen Vernunft zum Trotz in einen Knäuel zuſammenwickelnd, wie Strauß ganz richtig bemerkt [7]), daher es auch eher von Auguſtinus ſeinen Namen haben ſollte). Hierauf folgt in einem zweiten Theile (V. 28—39) die Lehre von dem Gottmenſchen Chriſtus oder von der Incarnation des Sohnes Gottes und dem Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen in ihm, und zwar ganz in der auf den 4 erſten Synoden beliebten Faſſung, mit Hinzufügung deſſen, was im apoſt. Symb. von ſeinem Leiden, Sterben und Auferſtehen ꝛc. geſagt iſt, worauf V. 40. wieder mit der feierlichen

7) Vergl. dazu auch Ammon, die wahre und falſche Orthodoxie, Leipzig 1849. S. 118 f. 297 ff.

Versicherung schließt, daß ohne diesen Glauben Niemand selig werden könne. Das Ganze ist also nicht blos ein Bekenntniß gegen Nestorius und Eutyches, sondern eine Darstellung und Zusammenstellung des auf den 4 ersten ökumenischen Synoden ausgebildeten katholischen Glaubens, eines Glaubens, zu dem sich zwar die evangelische Kirche bekannt hat, den aber schon die Partei der Arminianer nicht ganz theilt, die der Socinianer aber verwirft.

Das Wichtigste aus der Literatur: Venantii Fortunati expositio fidei catholicae (Muratori Anecdot. II. p. 228 und bei Waterland p. 171 ff.); *Ger. Joh. Voss*, de trib. symbolis, diss. II. 1642. *Pasch. Quesnel*, Opp. Leon. diss. 14. p. 729. 1675. *Tentzel*, judicia eruditorum de symb. Ath.-collecta, Gothae 1687. *Montfaucon*, Opp. Athanasii 1698 tom. II. p. 719. *Muratori*, Anecdota II. (1698) p. 222. *Speroni*, de Symb. vulgo S. Athan. diss. I et II. Patav. 1750. 51. Köllner a. a. O. S. 53 — 92. *Dan. Waterland*, a critical history of the Athanasina Creed. etc. Cambridg. 1724. *Soergel*, paralipomena de symb. Ath. ex D. Waterland excerpta. Gott. 1763.

§. 5.

Die Augsburgische Confession.

Diese Confession vom J. 1530 gilt mit Recht für die vornehmste symbolische Schrift, für das „eigentliche Symbolum unserer Kirche“ [1]), da sie, als die erste und einzige im Namen der vereinigten protest. Stände verfaßte und dem Kaiser übergebene Darstellung der lutherschen Lehre und Reformation, von der Zeit ihrer Uebergabe an, das gemeinsame confessionelle Band aller protest. Landeskirchen und die Grundlage aller weitern Verhandlungen mit den Katholischen geworden ist. Ihre eigentliche, ursprüngliche Tendenz war aber keine constitutive, sondern blos eine confessionelle und apologetische. Eine constitutive könnte sie nur dann genannt werden, wenn die evangelischen Stände ihre Confession als die Verfassungsurkunde einer neuen Kirche mit nach Augsburg auf den Reichstag gebracht hätten.

1) Vergl. F. C. p. 571: nostri temporis symbolum. p. 633.

Das aber konnte ihnen nach ihren bisherigen Erklärungen gar nicht in den Sinn kommen. Da es damals staatsrechtlich sehr in Frage stand, ob im heil. römischen Reiche neben der katholischen Kirche noch eine andere Anspruch auf öffentliche Anerkennung habe, so hatten die Evangelischen auch noch nie erklärt, daß sie eine förmliche Trennung von der Reichskirche beabsichtigten, sondern nur immer von einer nothwendig gewordenen Reformation derselben gesprochen und verlangt, daß die von Luther ausgegangene, da sie in Gottes Wort begründet sei und eine Wiederherstellung der ächt apostolisch katholischen Kirche bezwecke, freien und ungehinderten Fortgang in der Kirche habe, bis die allein competente Behörde, ein allgemeines und freies Concilium, über sie entschieden habe. Und mehr als dies verlangten sie auch jetzt nicht, als sie 1529 auf dem letzten Reichstage zu Speier jene ewig denkwürdige Protestation eingelegt hatten, von der sie in der Folge den Namen Protestanten bekamen. Denn auch in dieser hatten sie blos Aufrechthaltung eines frühern einmüthigen, dem Reformationswerke günstigen Reichstagsbeschlusses v. J. 1526 verlangt und abermals auf ein freies Concilium oder eine Nationalversammlung angetragen. Und so konnten sie jetzt, als ihnen eine gütliche Ausgleichung in Aussicht gestellt wurde, am allerwenigsten mit einer neuen, größern Forderung auftreten. Laut des kaiserlichen Ausschreibens sollte der neue Reichstag den 8. April 1530 in Augsburg eröffnet und auf demselben der Zwiespalt in der Religion durch Abschaffung alles dessen, was zu beiden Theilen nicht recht sei, gehoben, eines Jeglichen Gutbedünken und Opinion in Liebe und Gütlichkeit gehört und ein Vergleich über eine einzige und allgemeingiltige christliche Wahrheit oder Lehre getroffen werden. Mehr konnten die Protestanten nicht verlangen, und wenn sie auch noch so viel Grund hatten, die friedlichen Absichten des Kaisers zu bezweifeln, so mußten sie doch auf seinen Vorschlag eingehen. Und so schrieb denn auch der Churfürst von Sachsen am 14. März an seine Theologen in Wittenberg, da es nach den Worten des kaiserlichen Ausschreibens schiene, als ob dieser Reichstag an eines Concilii oder einer Nationalversammlung Statt gehalten werden solle, so sollten sie alle Artikel, über die bisher Streit gewesen, in ein Verzeichniß bringen, damit man gründlich wisse, wie weit man mit gutem Gewissen Unterhandlung leiden könne, und dann diese Artikel den 21. März nach Torgau bringen.

Die in Wittenberg aber hielten darauf gleich mehrere Conferenzen und ſetzten anfangs blos über die Mißbräuche einige neue Artikel auf, indem ſie meinten, daß über die Lehre keine neuen nöthig ſeien, da man dem Churfürſten die 17 für den letzten Convent zu Schwabach (Octob. 1529) beſtimmt geweſenen wieder vorlegen könne. Endlich aber ſetzten ſie doch eine ganz neue Schrift auf und legten dieſe in Torgau vor [2]). Der Churfürſt war damit zufrieden, gab Melanchthon

2) Nach der bisher gewöhnlichen Annahme ſollen die Theologen keine neuen Artikel bei dieſer Gelegenheit aufgeſetzt, ſondern blos die ſ. g. Schwabacher in Torgau übergeben haben. Dieſe letztern nämlich (eine Erweiterung der auf dem Colloquium zu Marburg geſtellten) waren von Luther und einen Freunden aufgeſetzt, um durch ihre ſtrenge Faſſung des lutheriſchen Lehrbegriffs vom Abendmahle auf dem zweiten Convente zu Schwabach die Aufnahme der zwingliſch geſinnten Städte Straßburg und Ulm in das beabſichtigte Schutzbündniß gegen den Kaiſer zu hintertreiben, welche Abſicht durch ſie auch erreicht wurde. Allein ſchon ihr Inhalt iſt von der Art, daß ſie eine ſehr mangelhafte Unterlage zu den Verhandlungen in Augsburg gebeten haben würden; denn während ſie (Art. 1—3.) die Lehre von der Dreieinigkeit und der Menſchwerdung Chriſti ſehr genau beſtimmen, wahrſcheinlich um die Orthodoxie der Lutheraner recht ins Licht zu ſtellen, ſtellen ſie die eigentlichen Unterſcheidungslehren (Art. 4—12) ziemlich kurz auf und der Mißbräuche thun ſie nur (Art. 15 u. 16.) wie im Vorübergehen Erwähnung, ohne einen derſelben bibliſch oder geſchichtlich zu beleuchten. Dann aber können ſie auch deshalb nicht mit den in Torgau übergebenen identiſch ſeyn, weil der Churfürſt (nach einem Schreiben v. 11. Mai an Luther) nicht anders weiß, als daß die Theologen in Wittenberg neue Artikel in ein Verzeichniß gebracht haben, und weil Luther am 14. März, nachdem er den churfürſtlichen Auftrag erhalten, an Jonas ſchrieb: er ſolle eiligſt nach Wittenberg kommen, um an der Arbeit mit zu helfen, ſie würden indeß heute und morgen ſo viel machen, als ſie könnten. Und wirklich hat nun auch Förſtemann neuerlich eine Anzahl Documente aufgefunden und in ſeinem Urkundenbuche (I, 63—108) bekannt gemacht, die alle als Vorarbeiten zu unſerer Confeſſion betrachtet werden müſſen, und von denen ſicherlich eins die in Torgau übergebenen Artikel enthält. Förſtemann ſelber erklärt ſich für das Gutachten S. 68, welches in 10 Artikeln von den Mißbräuchen handelt und mit den Worten ſchließt: „ſo man nun begehrt zu wiſſen, was mein gnädiger Herr ſonſt pre-

den Auftrag, ſie auf der Reiſe und in Augsburg in eine geſchickte Form zu bringen und mit einer Vorrede zu verſehen, und darauf trat er mit ſeinem Gefolge ſeine Reiſe nach Augsburg an, wo er, nachdem er Luthern in Koburg zurückgelaſſen hatte, am 2. Mai anlangte, aber dann noch bis Mitte Juni auf den Kaiſer warten mußte.

An die Ueberarbeitung der ſiebzehn Artikel hatte ſich Melanchthon ſchon auf der Reiſe in Koburg gemacht, denn ſchon am 4. Mai ſchrieb er von Augsburg aus an Luther, daß er dem Exordium eine mehr oratoriſche Geſtalt gegeben habe. Da aber der Kaiſer mit ſeiner Ankunft verzog, ſo kam er auf den Gedanken, ſeiner Schrift, die anfangs blos eine im Namen Churſachſens geſtellte Propoſitionsſchrift zu den angekündigten Verhandlungen ſein ſollte, zugleich eine apologetiſche Tendenz zu geben und darin alſo den Beweis mit zu liefern, daß der Glaube der Evangeliſchen in keinem Punkte von der heil. Schrift und der älteſten chriſtlichen Kirche abweiche. Zu dieſem Zwecke aber mußte er nun die mitgebrachten Artikel ſelber in eine ganz andere Form und theilweiſe auch in eine andere Ordnung bringen, einige herausnehmen und andere hinzuſetzen und Alles in möglichſter Kürze ſo klar darlegen und ſo bündig beweiſen, daß er auf eine günſtige Wirkung ſeiner Schrift hoffen konnte. Am 11. Mai glaubte er wieder mit ſeiner Schrift ſo weit fertig zu ſein, daß er ſie Luthern zur Beurtheilung ſchickte. Er ſchrieb an ihn: Mittitur tibi apologia nostra, quanquam verius est Confessio. Neque enim vacat Caesari audire prolixas disputationes. Ego tamen ea dixi, quae arbitrabar maxime vel prodesse vel decere. Hoc consilio omnes

---

digen laſſe, mag man Artikel überantworten, darin die ganze chriſtliche Lehr ordentlich gefaſſet." Aber S. 93. ſteht auch noch ein anderes, für welches ſich Bretſchneider (Corp. Reformatt. IV, 981 ff.) erklärt, welches zwar auch nur 9 Artikel von den Mißbräuchen enthält, aber urſprünglich aus 17, auch die Glaubenslehren berührenden, beſtanden haben ſoll. Und da möchte nun jenes erſte gleich anfangs nach erhaltenem churfürſtl. Befehl aufgeſetzt ſein, als man in Wittenberg noch Willens war, nebenbei die Schwabacher Artikel mit zu übergeben; das letztere aber würde dann abgefaßt worden ſein, als man dieſen Plan wieder aufgegeben und den Entſchluß gefaßt hatte, alle Artikel in ein einziges Verzeichniß zu bringen. Die Schwabacher Art. ſ. bei Frick im deutſchen Seckendorff, S. 968.

ere articulos complexus sum, quia Eckius edidit διαβολικωτάτας διαβολὰς contra nos. Adversus has volui remedium oponere. Corp. Ref. II, 45. Und Luther antwortete darauf dem hurfürsten: „Ich habe M. Philipps Apologie überlesen: die gefällt ir fast wohl und weiß nichts daran zu bessern, noch zu ändern, ürde sich auch nicht schicken; denn ich so sanft und leise nicht treten nn.“ Aber Melanchthon selber änderte daran noch fortwährend, so ß seine Schrift fast von Woche zu Woche eine andere Gestalt bekam. n 22. Mai schrieb er wieder an Luther: „In der Apologie ändere täglich Vieles. Den Artikel von den Gelübden, der allzu kurz d dürftig war, habe ich herausgenommen und dafür einen andern, sführlichern hineingesetzt. Jetzt schreibe ich auch über die Gewalt r Schlüssel.“ C. R. II, 60. Am 31. Mai fehlte in dem lateinischen Texte, der zuerst ausgearbeitet und ziemlich fertig gemacht rde, nur noch die Vorrede und der Beschluß, sowie der Artikel om Glauben und Werken, und in dieser Gestalt wurde er nun den Gesandten der protest. Städte zur Ansicht mitgetheilt. Diesen aber fiel er so wohl, daß nun auf Anregen des Markgrafen von Anspach eschlossen wurde, den sächsischen Begriff des Glaubens als eine geeinschaftliche Confession im Namen aller protestantischen Stände zu bergeben. Und von dieser Zeit an wurde denn auch diese Schrift wöhnlich die Confession genannt, nicht blos wegen ihrer Kürze, ndern auch weil man immer mehr die Unmöglichkeit einer Vereinigung und die Nothwendigkeit eines kräftigen Zeugnisses für die evangelische Wahrheit fühlte. Hierauf machte sich Melanchthon zunächst wieder an den, mittlerweile auch schon angefangenen, deutschen Text, und als in diesem am 14. Juni der Artikel vom Glauben und Werken fertig war, wurde er in einer Conferenz der anwesenden protest. Stände nd ihrer Theologen artikelweise durchgegangen und berathen[3]). Am 15. Juni kam endlich der Kaiser an und am 22. ließ er den Protestanten anzeigen, daß sie nächsten Freitag, den 24. Juni, ihr Be-

3) Nihil mihi sumsi — schrieb daher Mel. — praesentibus Principibus et aliis gubernatoribus et concionatoribus disputatum est ordine de singulis sententiis. Consil. lat. II, 392. Aber natürlich geschah das erst jetzt, als die Confession fertig war. Bei der Abfassung derselben hat ihm Niemand Dienste geleistet. Corp. Ref. II, 124.

kenntniß überreichen ſollten. Nun wurde in aller Eil, unter Mitwirkung des Kanzler Brück, die Vorrede noch gemacht und das deutſche Exemplar ins Reine geſchrieben und von den Fürſten und Städten, deren zuſammen 9 waren, unterſchrieben[4]). An dem lateiniſchen Exemplar aber hatte Melanchthon noch ſo viel zu feilen, daß keine Zeit mehr übrig blieb, eine Reinſchrift davon zu machen, daher man alſo Melanchthon's Manuſcript übergeben mußte.

In dieſer Weiſe iſt alſo die Augsb. Confeſſion ausgearbeitet worden. Vielleicht hat nie eine ſo kleine Schrift ihrem Verfaſſer ſo viel Sorge gemacht, wie dieſe, in der von Melanchthon jeder Satz und jedes Wort auf das ſorgfältigſte erwogen worden iſt. Aber dafür wird ſie auch ſtets das Muſter einer klaren, bündigen, freimüthigen und doch zugleich ireniſchen Bekenntnißſchrift bleiben.

Die öffentliche Vorleſung derſelben fand, da es am Freitage zu ſpät geworden war, Samſtag den 25. Juni, und zwar in deutſcher Sprache, ſtatt und machte ſelbſt auf einige katholiſche Fürſten einen ſolchen Eindruck, daß der edle Biſchof von Augsburg ſeinen Freunden erklärte: was hier abgeleſen worden, iſt die pure, lautere Wahrheit, wir können es nicht läugnen. Der Kaiſer aber verhielt ſich dabei ganz gleichgiltig, dann aber nahm er gnädigſt die beiden Exemplare in Empfang und übergab das deutſche dem Churfürſten von Mainz zur Aufbewahrung im Reichsarchiv, das lateiniſche aber behielt er für ſich und ließ es ſich nachher in die italieniſche und franzöſiſche Sprache überſetzen. Uebrigens gab er, wie zu erwarten war, ſein proteſt. Ständen den Beſcheid, daß er dieſen hochwichtigen Handel

4) Vieles ſpricht allerdings dafür, daß nur fünf regierende Herren und zwei Städte unterſchrieben haben, aber noch Mehreres dafür, daß auch der Churprinz Johann Friedrich von Sachſen und Herzog Franz von Lüneburg, obwohl ſie keine regierenden Herren waren, mit zugelaſſen worden ſind. Denn ihre Unterſchriften ſtehen (um nur die wichtigſten Gründe zu nennen) 1) in allen lateiniſchen Handſchriften und auch in einigen deutſchen, 2) in der erſten lateiniſchen und deutſchen Ausgabe Melanchthon's, wie auch in den folgenden, und ebenſo will 3) der Erzbiſchof Lindanus die Unterſchrift des Churprinzen in dem ächten latein. Original geſehen haben, daß er 1560 von Brüſſel zur Collation bekam. Vergl. Köllner Symbolik, S. 201 ff., wo *alle Gründe* für und gegen ſorgfältig abgewogen werden.

eiter berathen wolle, und unterſagte zugleich die Veröffentlichung s übergebenen Bekenntniſſes durch den Druck.

Dieſe aber war nicht zu verhindern, da ſchon vor der Uebergabe ehrere Abſchriften in Umlauf gekommen waren, die nun unverſehens n Druck erſchienen, aber natürlich vielfach von dem authentiſchen exte abwichen. Und dadurch wurde auch Melanchthon bewogen, ahrſcheinlich nicht ohne Genehmigung der Stände, noch während s Reichstages eine glaubwürdige Ausgabe der Confeſſion, deutſch nd lateiniſch, in Wittenberg zu veranſtalten. Sie kam in Quart iter dem Titel heraus: „Confessio fidei exhibita invictiss. Imeratori Carolo V., Caesari Augusto, in comiciis Augustae anno DXXX. Addita est Apologia Confessionis. Beide, Deutſch und ttiniſch. Witebergae. Ps. 119. Et loquebar de testimoniis is in conspectu Regum, et non confundebar. Wittembergae MDXXX.“ Hinten am Ende ſteht: Impressum per Georg. Rhau .531, weshalb dieſe Ausgabe auch oft die Quartausgabe von 1531 enannt worden iſt. Aber ſie muß die Ausgabe von 1530 heißen, eil die lateiniſche und deutſche Confeſſion noch in dieſem Jahre gedruckt und ausgegeben worden iſt, das hinten angefügte Druckjahr 1531 aber ſich blos auf die erſt ſpäter beigedruckte lateiniſche und eutſche Apologie bezieht [5]).

Wie weit nun dieſe Editio princeps in Quart mit den dem Kaiſer übergebenen Originalen übereinſtimmt, läßt ſich nicht angeben, da beide Originale nicht mehr zu finden ſind, das deutſche nicht im Reichsarchiv zu Mainz, wo es wahrſcheinlich ſchon vor dem tridentiner Concil, wohin es ſeinen Weg nach Einigen genommen haben ſoll, nicht mehr vorhanden war, und das lateiniſche nicht in Brüſſel, wohin es zunächſt gekommen, und auch nicht in Madrid, wohin es von Herzog Alba gebracht worden ſein ſoll. Eine Vergleichung der erſten Ausgabe mit den beiden Originalen iſt alſo bis jetzt unmöglich geweſen. Aber bis einige Jahre nach Melanchthon's Tode hat man auch eine ſolche nicht für nothwendig angeſehen, ſondern den deutſchen Text der edit. princ. in gutem Glauben an ſeine Aechtheit in die

5) Uebrigens wurde ſowohl von der Confeſſion als von der Apologie jeder Text auch für ſich verkauft, wie denn auch die deutſche Confeſſion einen beſondern ausführlichen Titel hat.

Jen. Ausg. von Luther's Werken, T. VI., und in das Corp. Prut nic., Thuringic. Julian., Wilhelm., wie in die Nürnberger Norm bücher aufgenommen. Endlich aber wurde man im Streit über Conf. Variata doch zweifelhaft, ob man in der edit. princ. den ächt Text habe, und es mußte daher auf Veranstaltung Joachims II. v Brandenburg Cöleſtin mit Dr. Andr. Zoch 1566 nach Mainz reiſ um daſelbſt das Original zu collationiren. Und dieſer ehrgeizige u prahleriſche Gelehrte brachte nun von dort einen deutſchen Text a den Originaltext mit, der vielfach von dem herkömmlichen der ed princ. abwich und der dann 1572 in das Corp. doctr. Brandebu gic. aufgenommen wurde; ja er wollte dort ſogar den lateiniſch Originaltext mit aufgefunden haben, was ihm aber doch nicht re geglaubt wurde. Späterhin, 1576, ließ der Churfürſt Auguſt v Sachſen das vermeintliche Original in Mainz nochmals collationir und darnach den brandenburger Abdruck emendiren, und darauf wur nun der ſo emendirte Text des Corp. Brandenb. als der deutſc Originaltext in das deutſche Concordienbuch aufgenommen, währe dagegen in das latein. Concordienbuch, mit völliger Ignorirung der ö ſtiniſchen Edition, zuerſt die melanchthon'ſche Octavausgabe von 153 und dann in die 2. Ausgabe deſſelben der Text der lat. Quartausga von 1530 aufgenommen wurde, der dann im Concordienbuche geblie und auch öfters für den Originaltext angeſehen worden iſt. S neuerer Zeit aber (ſeit 1781) hat ſich in Betreff des deutſchen Te tes durch G. Gottl. Weber's gründliche Unterſuchungen und Na forſchungen als gewiß herausgeſtellt, was ſchon der Canzler Pfaff v Tübingen 1730 einmal ausgeſprochen hatte, daß dem Cöleſtin Mainz nicht die Originalurkunde der deutſchen Confeſſion, ſonde nur eine in einem Bande Copialacten befindliche Copie vorgezei worden iſt, und zwar eine Copie von einer jener Handſchriften, de in Augsburg vor der Uebergabe der Confeſſion mehrere unter d Ständen circulirten, während Mel. ſeiner Schrift noch die letzte Fe gab, und daß Cöleſtin die dort fehlenden Unterſchriften der Fürſte woran er die Unächtheit der Handſchrift gewiß erkannt hat, betr geriſcher Weiſe hinzugedichtet hat[6]).

6) S. Weber's kritiſche Geſchichte der A. C. Frkf. 1783 f. 2 Bde vergl. dazu Köllner a. a. O. S. 267—321. Zugleich hat auch Weber b

Wiſſen wir aber nun aus dieſen Unterſuchungen, daß wir im Concordienbuche auch den deutſchen Originaltext nicht beſitzen, ſo entſteht die Frage, ob nun der der deutſchen Quartausgabe Mel.'s nicht vor dem des Concordienbuches den Vorzug verdient, und ob es nicht beſſer ſei, dieſen auch hier aufzunehmen, wie es ſchon mit dem der lat. Quartausgabe geſchehen iſt? Hierüber gehen aber die Meinungen der Gelehrten auseinander. Weil der deutſche Text Melanchthon's in der Quartausgabe von 1530 an einigen Stellen (namentlich Art. 20. 27. 28.) zu bedeutende und von allen noch vorhandenen Handſchriften abweichende Veränderungen und Erweiterungen enthält, der Text des Concordienbuches aber die beſten Handſchriften für ſich hat, ſo iſt dieſem, wie auch Müller in ſ. deutſch-lat. Ausgabe der ſymb. BB. meint, wohl ſo lange der Vorzug zu geben, bis das Original ſelber aufgefunden iſt [7]). Was den lateiniſchen Text anlangt, ſo liegt kein Grund vor, den aus Mel.'s edit. princ. ins Concordienbuch aufgenommenen gegen irgend einen andern zurückzuſetzen, da er von den Handſchriften nur in geringen Dingen abweicht, und die Antitheſen im 13. u. 18., die er hat, weil ſie Cochläus (in ſeiner discussio A. C. apud. Fabricium in Harmonia A. C. p. 352) kennt und berückſichtigt, eher für als gegen die Originalität dieſes Textes zeugen, an welchem übrigens auch der Erzbiſchof Lindanus, der das Original 1560 in Brüſſel geſehen (Concordia discors, Col. 1583. p. 186), keine Aenderungen aufgeſtochen hat, während er ſolche dem deutſchen Texte und den ſpätern lat. Ausgaben vorwirft.

---

wieſen, daß Cöleſtin ſeinen angeblichen lateiniſchen Originaltext aus des Fabricius berüchtigtem Werke Harmonia Conf. Aug., Colon. 1573 fol. entlehnt und die Unterſchriften verfälſcht hat. Was man aber in Mainz unter einem Original verſtand, ſieht man auch daraus, daß man noch 1767 als ein ſolches eine beglaubigte Abſchrift von der deutſchen Ausgabe der Confeſſion, Wittenb. 1540, nach Weimar ſchickte, durch die ſich im Anfange Weber ſelber täuſchen ließ, während Griesbach ſogleich das Sachverhältniß merkte.

7) Andrerſeits fällt aber hier allerdings wieder ins Gewicht, daß der Text der edit. princeps gleich vom Augsb. Reichstage an bis zur Zeit des Concordienbuches, alſo in der wichtigſten Zeit, der textus receptus geweſen iſt.

Ueber die noch vorhandenen Handschriften (Abschriften der Confession, die noch vor der letzten Revision des Textes genommen, oder einzelnen Abgeordneten gegeben wurden) vergl. Weber a. a. O. 79 ff., Förstemann, Urkundenbuch I., 310 ff., Köllner S. 323 ff., Müller a. a. O. p. 62 der Einleitung. Es sind 9 lateinische, 12 deutsche und 1 französische. Von den lateinischen stimmen die weimarische und dessauische am meisten mit der ersten Ausgabe überein; unter den deutschen sind die wichtigsten: die mainzer (ohne Unterschriften, die unserm jetzigen Texte zu Grunde liegt), die anspachische II und III, die spalatin'sche in Weimar (obwohl unvollständig und aus einer frühern Zeit, als jene), die hannöversche, münchener ꝛc.; die französische (nicht zu verwechseln mit der Uebersetzung des kaiserl. Secret. Schweiß) befindet sich in einem Actenbande mit der lat. und deutschen Handschrift in Kassel.

Gleichen Ursprunges, wie diese Handschriften, sind die noch vorhandenen sieben verschiedenen Ausgaben der A. C., welche 1530 noch während des Reichstages (ante duos menses, wie Mel. in der seinigen sagt) erschienen. Es sind 6 deutsche und eine lateinische. Die deutschen, alle von einer Handschrift und mit einander auch in den Druckfehlern übereinstimmend, führen alle, ohne Angabe des Druckortes, den Titel: „Anzeigung und Bekenntnis des Glaubens und der Lere so die adpellirenden Stände Kay. Majestet auff jetzigen Tag zu Augspurg oberantwurt habend. 1530." Einige sind in oberländischer Mundart, wie die wichtige (Nr. 1. bei Köllner, S. 228) auf der Frankfurter und Gothaer Bibliothek, andere in niedersächsischer, wie die von Bugenhagen in 8 auf der Göttinger und Wolfenbüttler Universität, und eine in obersächsischer (von Zeidler eingerückt in Lutheri Bücher, Schriften u. Predigten — Halle 1702 fol. S. 346 f.) Ueber die lateinische, die natürlich auch den Druckort nicht angiebt, vergl. Weber I., 405. Köllner 231.

Die Editio princeps der A. C. ist nach 1530 zuerst wieder 1561 zu Rostock abgedruckt und dann öfters herausgegeben worden, auch in neuern Zeiten, z. B. von Winer (C. A., ad fidem ed. princ. — Erlang. 1825) deutsch und lat. von Tittmann (Leipzig 1830) u. A.

§. 6.

und verbeſſerte Ausgaben der Augsb. Confeſſion.

Confeſſion beginnt mit einer Praefatio ad Caesarem Ca-
., in welcher die am Ende der Confeſſ. unterſchriebenen Für-
Stände, auf das kaiſerliche Reichstagsausſchreiben Bezug
. erklären, daß ſie hiermit ihrer Pfarrherren, Prediger und
ren, auch ihres eigenen Glaubens Bekenntniß, was und
geſtalt ſie aus Grunde göttlicher heil. Schrift in ihren Lan-
n, übergeben wollen und ſich zugleich zu einer gütlichen Un-
mit den andern Ständen erbieten, im Fall dieſe aber nichts
auf ein allgemeines freies Concilium ſich berufen.
auf kommt der erſte Theil von den vornehmſten Artikeln
ubens und der Lehre, deren 21 ſind, mit ſpäter hinzuge-
n Unterſchriften. Sie handeln 1) von Gott, nach den Be-
gen des nicäniſchen Symbolums; 2) von der Erbſünde, daß
ein ſei, in dem Mangel der urſprünglichen Gerechtigkeit und
für eingetretenen böſen Luſt beſtehe und wahrhaft Sünde und
lich ſei; 3) von dem Sohne Gottes, nach dem apoſtoli-
athanaſ. Symbolum, und daß er ein Opfer ſei nicht blos
Erbſünde, ſondern auch für alle andere Sünde; 4) von der
rtigung, daß wir Vergebung der Sünden erlangen aus
um Chriſti willen durch den Glauben; 5) vom Predigt-
elches eingeſetzt ſei, ſolchen Glauben durch das Evangelium
Sacramente zu wecken; 6) vom neuen Gehorſam, als der
digen Frucht des Glaubens; 7) von der Kirche, was ſie
was zur wahren Einigkeit derſelben gehöre; 8) was die
ſei, nämlich eigentlich zwar eine Verſammlung der Heiligen,
aber doch auch Heuchler und öffentliche Sünder gebe, auch
n Prieſtern, was aber der Kraft der von dieſen verwalteten
nte nicht Eintrag thue; 9) von der Taufe; 10) vom
nahl; 11) von der Beichte, daß die Privatbeichte, aber
ıfzählung aller Sünden, beizubehalten ſei; 12) von der
13) vom Gebrauch der Sacramente, was dieſelben
wirken, und daß der Glaube hinzukommen müſſe; 14) vom
nregiment, daß Niemand in der Kirche lehren ſoll ohne

ordentlichen Beruf; 15) von Kirchen-Ordnungen (Gebräuchen und Satzungen); 16) von der Polizei und weltlichem Regiment, daß es auf göttlicher Anordnung beruhe ꝛc.; 17) von Christi Wiederkunft zum Gericht (und der Ewigkeit der Höllenstrafen); 18) vom freien Willen; 19) von der Ursach der Sünden, daß sie nicht in Gott zu suchen sei ꝛc.; 20) vom Glauben und guten Werken; 21) vom Dienst der Heiligen. Dann wird noch in dem Beschluß gesagt, dies sei ungefähr die Summa ihrer Lehre, wie solche in der Schrift gegründet, auch gemeiner christlicher, ja römischer Kirche, soweit sie aus den Vätern bekannt, nicht zuwider sei, daher über sie eigentlich kein Zwiespalt sein könne. Dieser sei auch in der That vielmehr über etliche Traditionen und Mißbräuche. Und so folgt denn nun

Der zweite Theil der Conf., die Artikel enthaltend, von welchen Zwiespalt ist, da erzählet werden die Mißbräuche, so geändert sind. Er hat wieder eine kurze Vorrede und handelt dann in 7 Artikeln: 1) von beider Gestalt des Sacraments; 2) vom Ehestand der Priester; 3) von der Messe; 4) von der Beichte; 5) vom Unterschied der Speisen; 6) von Klostergelübden, und 7) von der Bischöfe Gewalt. (In den deutschen Ausgaben werden sie nicht besonders, sondern in der Reihenfolge des ersten Theils fortgezählt, so daß 28 Art. herauskommen.)

Dann kommt noch ein kurzer Epilog an den Kaiser, mit der Bemerkung, daß noch von mehreren Mißbräuchen hätte geredet werden können und nur die vornehmsten genannt worden seien, aus denen man die andern leicht als verwerflich erkennen könne.

Auf die erste Quartausgabe von 1530 ließ Melanchthon noch im J. 1531 (gleich nach dem Erscheinen der Apologie) eine mannigfach geänderte und verbesserte Ausgabe der lateinischen Confession in Octav folgen, welche schon die Variata heißt, aber in „realibus und in den Punkten, so die Glaubensartikel betreffen," noch keine Aenderung enthält, wie die Hauptvertheidigung des (evang.) Augapfels c. 21 bezeugt. Und ebendies gilt auch von der verbesserten deutschen Ausgabe, die 1533 erschien. Jene kam daher auch in das Corp. Thuring. und in die 1. Ausg. des Concord.-Buches, diese in Luthers Werke T. 9, ins Corp. Pomeran. und Philipp. — Anders aber war es mit der neuen lateinischen Quartausgabe, die

1540, zugleich mit der Apologia Conf. diligenter recognita, erſchien. Hier hatte Mel. nicht nur die Ordnung der Artikel im 2. Theil, und auch bei Art. 11. u. 12. im erſten Theil, umgekehrt, ſondern auch manche Verbeſſerungen der Lehre (in Art. 4, 5, 6, 18, 20, 21) angebracht und beſonders den 10. Art., vom Abendmahl, weſentlich zu Gunſten der Union mit den Reformirten verändert und die angehängte rejectoria weggelaſſen. (S. d. Corp. doctrinae Philippicum und Hase in den Prolegom.) Und eben das that Mel. auch in einer darauf folgenden lat. Ausgabe von 1542, wo er überdies noch manches nachbeſſerte. Dieſe Aenderungen mögen zwar, nach einigen Berichten, Luthern und dem Churfürſten nicht ganz angenehm geweſen ſein und auch an einer ſolchen öffentlichen Schrift etwas Bedenkliches haben, aber während Melanchthon's Lebzeiten wurden ſie von den Lutheranern nicht nur nicht zurückgewieſen, ſondern ſelbſt als Verbeſſerungen beſtens angenommen, wie denn noch die Fürſten auf dem Tage zu Naumburg 1561 erklärten, daß ſie durch Unterſchreibung der erſten Ausgabe die v. 1540 u. 1542 nicht in ihrem Werthe zurückſetzen wollten, da dieſe nur deshalb ausführlicher geſtellt ſeien, damit die göttliche Wahrheit mehr an den Tag komme. Denn die lutheriſchen Gelehrten waren eben in jener Zeit faſt durchweg melanchthoniſch geſinnt. Der erſte Widerſpruch gegen dieſe berüchtigt gewordene Variata wurde daher auch unter den Katholiken laut, auf den Colloquien zu Worms und Regensburg (1541), wohin ſie von Mel. mit genommen worden war. Unter den Proteſtanten eröffnete erſt Flacius den Kampf gegen ſie auf dem Colloquio zu Weimar, worauf ſie denn den ſtrengen Lutheranern von Jahr zu Jahr verhaßter wurde. Aber ums J. 1627 fingen auch die Jeſuiten an und wollten die Evangeliſchen wegen ihrer Variata von den Wohlthaten des Religionsfriedens wieder ausgeſchloſſen wiſſen, worauf aber die churfürſtl. ſächſ. Theologen in der nothwendigen Vertheidigung des H. R. R. Churfürſten und Stände Augapfels, Leipz. 1629 antworteten, welchem Augapfel die Katholiſchen eine Brille nachſchickten und die Evangeliſchen wieder einen Brillenputzer u. ſ. w.

Daß die Reformirten für Verwandte der Augsb. Confeſſion anzuſehen ſind, haben die lutheriſchen Theologen der Vorzeit nie anerkennen wollen. Die Reformirten aber wollen es ſein. Auch haben die oberdeutſchen Städte ſchon 1536 und die Schweizer 1538 ſich zur urſprünglichen A. C. bekannt, Calvin hat die Variata zu Regens-

burg unterſchrieben, und als ſpäter Churfürſt Friedrich III. von der Pfalz, Johann Sigismund von Brandenburg und der Landgraf von Heſſen zur reformirten Kirche übertraten, erklärte ein Jeder von ihnen, daß er ſich fort und fort zur Augsburg. Confeſſion bekennen werde, alſo ſich nicht etwa blos zur evangeliſchen Kirche halten, ſondern auch bei deren Hauptbekenntniſſe bleiben wolle. (Man erinnere ſich, daß der Churfürſt von der Pfalz 1561 auf dem Fürſtentage zu Naumburg die unveränderte Confeſſion unterſchrieb, und vergl. weiter die Erklärung in der Confessio Sigismundi p. 2. bei Niemeyer, ferner die der Reformirten auf dem Colloquium Lipsiacum, daß ſie ſich ganz und gar zur A. C. bekenneten und darauf verpflichtet ſeien, ebenſo die in der Confess. Thorunensis, daß ſie ſich ſowohl zur Conf. invariata, als zur emendata bekennten.) Auch nahmen die reformirten Stände auf Grund dieſer ihrer Erklärungen die Wohlthaten des Religionsfriedens für ſich in Anſpruch, ja 1648 ſetzte es der Churfürſt Friedrich Wilhelm d. Gr. durch, daß im weſtphäliſchen Frieden die Reformirten mit zu den Augsb. Confeſſionsverwandten gerechnet wurden, und ebenſo hatten ſchon 1566 die lutheriſchen Stände zu Augsburg erklärt, daß ſie den Churf. von der Pfalz und andere, ſo in etlichen Artikeln mit ihnen ſtrittig, im Hauptartikel von der justification aber und in vielen andern dem wahren Verſtand der A. C. anhängig ſeien, nicht in einige Gefahr bringen, viel weniger aus dem Religionsfrieden ſetzen wollten. Sonach wollen alſo die Reformirten nicht nur ſelber Augsb. Confeſſionsverwandte ſein, ſondern nach dem deutſchen Staatsrechte und der Anſicht ihrer proteſt. Mitſtände ſind ſie auch wirklich dafür anzuſehen. Und es fragt ſich daher nur noch, ob ſie das auch verdienen? Natürlich kann hierbei nur von den deutſchen Reformirten die Rede ſein, oder von denen, die ſich ſelber zu den Augsb. Religionsverwandten zählen. Und von dieſen pflegen unſere Orthodoxen zu ſagen (und in Betracht mancher Dinge nicht ganz mit Unrecht), daß ſie ſich mehr aus Noth und aus politiſchen Gründen, als aus innerſter Ueberzeugung zur A. C. bekannt haben, aber hierüber kommt uns keine richterliche Entſcheidung zu, und anderſeits müſſen wir den Reformirten auch zugeſtehen, daß ſie allezeit eine größere Friedensliebe an den Tag gelegt und dieſelbe auch unter einander geübt und bewährt haben, da in ihrer Kirche die melanchthon'ſche, zwingli'ſche und calvin'ſche Abendmahlslehre neben einander Raum

ut. Man hat geſagt, daß ſie ſich immer mehr zur Confessio va-
ata von 1540 bekannt haben, als zur ungeänderten von 1530; aber
e haben auch dieſe öfters unterſchrieben, und wenn ſie ſie dabei im
inne der Variata auslegen, ſo thun ſie damit nichts weiter, als
as die ganze evangeliſche Kirche zwei Jahrzehente hindurch ohne alles
edenken gethan, und die evangeliſchen Fürſten auf dem Convente zu
aumburg haben ja ſelber geſagt, daß dieſe nicht in ihrem Werthe
rückgeſtellt werden ſolle, da ſie nur etwas ausführlicher und ſtatt-
cher vermehrt ſei, damit die göttliche Wahrheit mehr an den Tag
mme. Eine Differenz bleibt allerdings immer zwiſchen der Auguſtana
n 1530 und den reformirten Bekenntniſſen, nämlich die in der
endmahlslehre; aber auch ſie verſchwindet faſt ganz bis auf einige
ntergedanken und verſteckte Vorbehalte, die vor kein richterliches
rum gehören, wenn man der Auguſtana von 1530 die von 1540
bſtituirt. Die andern Differenzen aber über die Gnadenwirkungen
er Sacramente, die communicatio idiomatum und das decretum
bsolutum ſind einmal in der Augsb. Confeſſion noch gar nicht vor-
eſehen und berückſichtigt, dann auch zwiſchen der deutſch-reformirten
nd der lutheriſchen Kirche nicht ſo groß, wie zwiſchen dieſer und der
hweizeriſchen, belgiſchen ꝛc. und überhaupt nicht von dem Gewicht
nd Belang, daß man die Reformirten nicht einmal für Verwandte
er A. C. anſehen und mit ihnen friedlich zuſammenleben und das
bendmahl genießen könnte. Wollte Gott, es gäbe mitten in unſerer
utheriſchen Kirche keine größern Differenzen! Giebt es denn hier einen
inzigen orthodoxen Theologen, der nicht in einigen Punkten gegen
den Wortlaut und Sinn der A. C. verſtöße? Und müſſen die ſ. g.
Orthodoxen unſerer Zeit nicht ſelber geſtehen, daß ſie im chriſtlichen
Volk, im Bürger- und Bauernſtande kaum 10,000 hinter ſich haben,
die in allen Stücken ihren Glauben theilen? Und da ſollte es etwa die
Ehre unſerer Kirche erfordern, daß wir die Gemeinſchaft mit den Re-
formirten wegen der Differenz im Abendmahl wieder aufheben? Die
alten Orthodoxen wollten allerdings noch mehr, nämlich daß die Re-
formirten in Ländern lutheriſchen Bekenntniſſes nicht einmal gleiche
Rechte mit den Lutheranern hätten, ſondern von der letztern Gnade
abhingen. Vergl. über dieſe jetzt ganz auf die Seite zu ſchiebende
Frage: Löſcher, Historia motuum zwiſchen dem Evang.-Luth. u.
Ref. 1707, I, 180. Piſchon's Abhandlung über die ſymb. Giltigk.

der A. C. für die Reformirten ꝛc. in Illgen's Zeitschrift für hist. Theol. 1832. Stck. 2. S. 133 ff. Köllner, 358 ff.

Aus der sehr reichen Literatur über die A. C. mögen hier nur folgende wichtigere Schriften genannt werden: Dav. Chyträus, Historia der A. C. Rostock 1576. — Georg Cölestin, Histor. Comitiorum Ang., Francf. 1576 ff. — *Seckendorf*, Commentar. de Lutheranismo, 1686. — J. Joach. Müller, Historia von der Evang. Stände Protestation . . . aus Archivs — Actis, Jen. 1705. — Cyprian, Historie der A. C. . . . aus Originalacten, Gotha 1730. — Chr. Aug. Salig, vollständige Historie der A. C. und deren Apologie, Halle 1730. 4. 3 Thle. — Walch, Introductio, p. 157 ff. — G. Gottl. Weber, krit. Gesch. der A. C. aus archiv. Nachrichten, Frkf. 1783. II Bde. — Rotermund, Gesch. des auf dem Reichstag zu Augsb. 1530 übergebenen Glaubensbek. ꝛc. Hannov. 1829. — Kaiser, Beiträge zu einer Literargeschichte der melanchth. Originalausgabe ꝛc. Nürnberg 1830. — Danz, die A. C. nach ihrer Gesch. ꝛc. Jena 1829. — Fickenscher, Gesch. des Reichstages zu Augsb. im J. 1530. Leipz. 1830. — *Corp. Reformatt.* ed. Bretschneider, II, 1835. — Förstemann, Urkundenbuch zur Geschichte des Reichstags ꝛc. 2 Bde. Halle 1833. — Rudelbach, hist.-krit. Einleitung in die A. C., Dresden 1841.

§. 7.

Die Apologie der Augsburgischen Confession.

Nach geschehener Verlesung der A. C. drangen einige der katholischen Stände auf Vollziehung des Wormser Edicts, die Gemäßigteren aber riethen, daß man zuvor die Confession prüfen und das Falsche darin widerlegen sollte. Diesem Rathe folgend trug der Kaiser am 5. Juli den in Augsburg anwesenden Theologen (Joh. Eck, Canonikus zu Regensburg, Joh. Faber, Probst und Hofprediger zu Ofen, Joh. Cochläus, Hofprediger Herzogs Georg, Konrad Wimpina von Frankfurt a. d. O. u. A.) die Abfassung einer Confutationsschrift auf. Ihr erster Entwurf war aber so weitläufig und

ſo voller Schmähungen, daß ihn der Kaiſer im Zorn faſt zerriſſen haben ſoll. Erſt als ſie ihn noch einige Male umgearbeitet hatten, wurde dieſe ſ. g. Confutation, an der wahrſcheinlich Faber den meiſten Antheil hatte, am 3. Auguſt vor den verſammelten Ständen ebenfalls in deutſcher Sprache verleſen und darauf den Proteſtanten die Weiſung gegeben, daß ſie ſich nun demgemäß verhalten ſollten. Dieſe forderten eine Abſchrift, die ſie aber nur unter der Bedingung erhalten ſollten, daß ſie die Confutation nicht bekannt machten noch widerlegten. Darum ſtanden ſie lieber von ihrem Verlangen ab[1]). Und ſo iſt denn auch dieſe Schrift erſt 1573 von Fabricius Leodius in der Harm. C. A. (Colon.) lateiniſch veröffentlicht worden, und den deutſchen Originaltext hat erſt Weber wieder aufgefunden und nach ſeinem Tode Müller 1808 herausgegeben.

Es beſteht dieſe Schrift, wie die Confeſſion, aus 2 Theilen. Im erſten Theile, der ziemlich ruhig gehalten und mit manchen Schriftbeweiſen ausgeſtattet iſt, werden mehrere Artikel der Confeſſion (z. B. Art. 1. von Gott, 3. von Chriſto, 8. von böſen Kirchendienern, 9. von der Taufe, 16. von Polizei und weltlichem Regiment ꝛc.) gebilligt, dagegen die, welche die lutheriſchen Unterſcheidungslehren von der Erbſünde, der Rechtfertigung ꝛc. enthielten, widerlegt und verworfen. Art. II. z. B. wird anerkannt, daß die Erbſünde wirklich Sünde ſei, aber dann geſagt: declaratio articuli, quod peccatum originis sit, quod nascantur homines sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, est omnino rejicienda, cum sit cuilibet Christiano manifestum, esse sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, potius esse culpam actualem adulti, quam noxam infantis recens nati, qui usu rationis adhuc non pollet . . . Sed et ea rejicitur declaratio, qua vitium originis concupiscentiam dicunt, si ita concupiscentiam volunt esse peccatum, quod etiam post Baptismum remaneat peccatum in puero . . . Quod si juxta D. Augustini sententiam vitium originis dicerent concupiscentiam, quae in Baptismo peccatum esse desinat: acceptandum esset. Artikel IV. wird bereitwillig anerkannt, daß der Menſch aus eigner Kraft und ohne die Gnade Gottes nicht ſelig werden könne, aber

1) Zu einer Copie derſelben kam aber Melanchthon doch noch gegen das Ende des Reichstages.

doch die Verdienstlichkeit der guten Werke behauptet, quae per assistentiam gratiae divinae fiunt, mit Berufung auf eine Menge Schriftstellen. Und diese Behauptung kehrt dann in mehreren Artikeln wieder. Wenn nun aber die Confutation in diesem ihren ersten Theile hier und da einen Ausspruch der heiligen Schrift beibringt, der von den Lutheranern beachtet zu werden verdiente, so ist dafür ihre Beweisführung im zweiten Theile desto alberner und lächerlicher. Hier werden alle gerügten Mißbräuche vertheidigt und oft mit den abgeschmacktesten Gründen, so z. B. Art. I. von beider Gestalt des Sacraments wird gesagt: Fuit semper in Ecclesia discrimen laicae communionis sub una et sacerdotalis sub utraque specie. Hoc pulchre praedictum fuit in V. T. de posteris Heli, 1. Sam. II, 36 .... Hic clare ostendit S. Scriptura, posteros Heli, ablato ab eis Sacerdotio, petere admitti ad unam partem sacerdotalem, ad bucellam panis. Sic ergo et nostri laici una parte sacerdotali, una specie, contenti esse debent. Im Epiloge wird dann die ganze Confutation als eine Erklärung des Kaisers hingestellt und gesagt, derselbe hoffe, daß sich die Protestirenden gehorsamst solcher stattlichen Antwort fügen würden; wo aber nicht, so würde er sich gezwungen sehen, sein Recht als Schutzherr und Advokat der katholischen Kirche zu brauchen.

Ueber diese Schlußerklärung waren aber die Protestanten so erbittert, daß einige katholische Fürsten, um einen förmlichen Bruch zu verhindern, vorschlugen, man solle noch eine gütliche Unterhandlung mit ihnen versuchen. Und diese kam auch den 6. August zu Stande und dauerte bis gegen das Ende dieses Monats, indem über die streitigen Artikel beide Parteien zuerst je sechs, dann je drei Personen mit einander disputirten. Natürlich aber kam dadurch auch keine Vereinigung zu Stande, und da das die Protestanten vorausgesehen hatten, so hatten sie schon im Anfange dieser Verhandlungen Melanchthon und einigen anderen Theologen aufgetragen, für alle Fälle eine Apologie der A. C. aufzusetzen, und darin den Beweis zu führen, daß sie sich durch die Confutation nicht für widerlegt ansehen könnten. Und dies hatte denn auch Melanchthon gethan, indem er zu seiner Schrift die Notizen benutzt hatte, die Camerarius u. A. während der Vorlesung der Confutation sich gemacht hatten. Als daher am 22. Sept. der Reichstagsabschied verlesen und wieder auf

die geſchehene Widerlegung der Proteſtanten hingewieſen wurde, trat der Kanzler Brück auf und überreichte die von Melanchthon aufgeſetzte Apologie. Aber auf einen Wink des Kaiſers wurde ſie ihm alsbald wieder zurückgegeben. Das war alſo die erſte Apologie, die bald ſehr ſelten wurde, da ſie nur in einigen Abſchriften vorhanden war und bald durch eine größere und ausführlichere verdrängt wurde. Eine lateiniſche Abſchrift von Spalatin's Hand hat Chyträus unter dem Titel: „prima delineatio Caesari Carolo die 22. Septembr. oblata, sed non recepta," in ſ. lat. Hist. Aug. Conf. (Francf. 1578) p. 328—332 abdrucken laſſen, doch iſt das noch nicht der allererſte Entwurf, ſondern dieſen hat erſt Förſtemann abdrucken laſſen in dem „neuen Urkundenbuche ꝛc." Hamburg 1842. I. 357—380.

Zur Ausarbeitung einer größeren und ausführlicheren Apologie entſchloß ſich Melanchthon, gleich nachdem jener erſte Entwurf nicht angenommen worden war. Er fing ſchon an derſelben an auf der Rückreiſe (den 23. Sept.)[2]), arbeitete dann an ihr den ganzen Winter hindurch fort und übergab ſie dann im März 1531 der Preſſe. Mitte April wurde ſie ausgegeben. Sehr zu Statten kam ihm bei ihrer Abfaſſung, daß er nach ſeiner Abreiſe von Augsburg noch eine Abſchrift der Confutation erlangt hatte[3]), daher er nun auf Alles gründlich antworten konnte. Er ſelber aber verfaßte dieſe Schrift, die in unſern ſymboliſchen Büchern ſteht, blos lateiniſch; die deutſche Ueberſetzung derſelben, die ziemlich frei iſt und einen etwas ſchärfern Ton, auch einige Schimpfwörter mehr hat, beſorgte noch in demſelben Jahre Juſtus Jonas, doch unter Melanchthon's Mitwirkung (C. R. II, 1006). Sie erſchien, ebenſo wie die lateiniſche editio princeps, in Quart, und hatte gleich einige nicht unbedeutende Veränderungen und Verbeſſerungen; noch wichtigere aber hatte die Ausgabe vom 1533[4]). Eben dies gilt aber auch von der noch im

2) In Spalatin's Hauſe in Altenburg arbeitete er an einem Sonntage ſo eifrig daran, daß ihm Luther die Feder wegnahm. Selig, I, 375.

3) Er ſelber ſchreibt in der Praefatio: „Sed vidi nuper Confutationem, et animadverti adeo insidiose et calumniose scriptam esse, ut fallere etiam cautos in certis locis posset.

4) Vergl. darüber Baumgarten's Erläuterungen §. 54. Walch, Introductio, p. 421.

Sommer 1531 erſchienenen lateiniſchen Octavausgabe, welche die Apol. variata heißt und bis zum Jahr 1584 im Concordienbuche ſtand.

In der Widerlegung der Gegner folgt die Apologie der Ordnung in der Confeſſion, nur daß ſie oft mehrere Artikel, die verwandte Lehren behandeln, zuſammenfaßt und ſo im Ganzen nur 14 aufſtellt. Dieſe handeln nun von folgenden ſtreitigen Punkten: 1) von der Erbſünde; 2) von der Rechtfertigung durch den Glauben an Chriſtum; 3) von der Liebe und Erfüllung des Geſetzes; 4) von der Kirchen; 5) von der Buße; 6) von der Beicht und Genugthuung; 7) von Sacramenten und ihrem rechten Brauch; 8) von den Menſchenſatzungen in den Kirchen; 9) von Anrufung der Heiligen; 10) von beiderlei Geſtalt im heiligen Abendmahl; 11) von der Prieſterehe; 12) von der Meſſe; 13) von den Kloſtergelübden und 14) von der Kirchengewalt.

Uebrigens muß hier noch erwähnt werden, daß Melanchthon in dieſer Schrift manche Aeußerungen gethan hat, die den ſpäteren lutheriſchen Theologen, die Alles nach ihrer ſtereotypen dogmatiſchen Redeweiſe beurtheilten, nicht orthodox genug waren. So hatte er Artic. II. bei der Widerlegung der Meinung, justificari nos posse per rationem et opera rationis, geſchrieben: dann wäre es das Beſte, des Ariſtoteles Ethik auf der Kanzel vorzutragen, „nam Aristot. de moribus civilibus adeo scripsit erudite, nihil ut de his requirendum sit amplius," was ihm ſo ausgelegt wurde, als ob er die Unverbeſſerlichkeit der ariſtoteliſchen Ethik überhaupt behauptet hätte. Ferner hatte er in demſelben Artikel p. 73. geſchrieben. „Et quia justificari significat ex injustis justos effici seu regenerari, significat et justos pronuntiari seu reputari; utroque enim modo Scriptura loquitur; und das wurde ihm ſo gedeutet, als ob er durch die erſtere Erklärung eine Rechtfertigung im phyſiſchen Sinne der Katholiken ſtatuirt habe. Doch iſt er deshalb ſchon von den verſtändigeren ältern Lutheranern vertheidigt worden, und Tittmann bemerkt ſehr gut dazu: quoniam adversarii justificationem dicebant actum physicum, ad quem praeparare sese homines bonis operibus (ex merito congrui) deberent, ita, ut ipsa venia peccatorum et aeterna salus, bonorum operum merito (de condigno) quaesita, sequeretur, prudenter (Mel.) illam quoque justificationis notio-

nem simul complexus est, qua ipsam conversionem seu regenerationem, ad veniam peccatorum necessariam, significare videbatur, ut demonstraret, quidquid ad salutem consequendam necessarium esset, sive peccatorum veniam proprie dictam, sive ipsam conversionem vel regenerationem, ideoque omnem omnino justificationem, quocunque demum sensu diceretur, per solam fidem contingere. Instit. symb. p. 152. Auch vergl. Apolog. p. 108. 125. Noch mehr Anſtoß erregte dann die Stelle im 3. Artikel p. 125: „Fides recte est justitia, quia est obedientia erga Evangelium," weil da der Glaube als ein gutes, rechtfertigendes Werk erſcheinen konnte, während er doch nur das Inſtrument und Organ iſt, vermittelſt deſſen wir die Vergebung uns aneignen. Doch hat ſchon Börner (theolog. symbol. p. 429) dazu bemerkt, daß der Glaube hier nur an ſich ſelber, aber nicht in Bezug auf das Object der Rechtfertigung eine Tugend genannt werde. Ebenſo wurde getadelt die Aeußerung p. 71: „quod Evangelium arguat peccata," während doch hier das Wort Evangelium in der weiteren Bedeutung de tota Christi doctrina, legem et evangelium in se continente, gebraucht und dieſer Gebrauch bibliſch gerechtfertigt iſt. Vergl. Form. Concord. p. 592. und 717. Am meiſten aber war den alten Theologen anſtößig, daß p. 96, 117 ff. den guten Werken ein Verdienſt zugeſchrieben und p. 117. geſagt war: „quod tota illa novitas vitae salvet." Doch hat ſich Melanchthon ſelber über den erſten Punkt deutlich genug erklärt, indem er p. 96. ſagt: Docemus bona opera meritoria esse, non remissionis peccatorum, gratiae aut justificationis, haec enim tantum fide consequimur, sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium, in hac vita et post hanc vitam, quia Paulus inquit: Unusquisque recipiet mercedem juxta suum laborem. Erunt igitur dissimilia praemia propter dissimiles labores" [5]). Und was ſeine andere Aeußerung anlangt, quod tota illa novitas vitae salvet, ſo ſind deren Worte allerdings nicht gehörig abgewogen, ſondern zweideutig, aber, im ganzen Zuſammenhange der Rede betrachtet, ſollen ſie wenigſtens nicht im geringſten gegen das lutheriſche Dogma von der alleinigen Rechtfertigung durch

5) Die älteren Symbolifer merken dabei an, mereri ſtehe ſehr oft bei den Alten für consequi. Chr. Fr. W. Walch breviarium p. 142.

den Glauben verſtoßen. Melanchthon nämlich beleuchtet dort die von den Katholiken gegen dieſes Dogma angeführten bibliſchen Stellen, in denen von dem hohen Werthe der Liebe und anderer chriſtlicher Tugenden die Rede iſt, und meint, daß die Redeweiſe der heil. Schrift in jenen Stellen recht gut mit dem lutheriſchen Dogma zu vereinigen ſei, wenn man ſie nur recht verſtehe und den Satz feſthalte, daß die wahre Liebe zu Gott und die Heiligung des Lebens erſt aus dem Glauben an die Verſöhnung und Vergebung der Sünden entſtehen könne, und daher die Rechtfertigung ſchon geſchehen und im Glauben ergriffen ſein müſſe, ehe es zu einem neuen Leben kommen könne. Halte man dies feſt, ſo könne man wohl ſagen tota illa novitas vitae salvet, weil daſſelbe ein testimonium der erlangten Rechtfertigung ſei und als ſolches zur Beruhigung diene. Von einer Milderung des lutheriſchen Dogma von der Rechtfertigung war Melanchthon in der Apologie ſo weit entfernt, daß er gerade daſſelbe in dieſer Zeit erſt ganz ſcharf ausbildete. Daß der Menſch um des neuen Lebens willen, das aus dem Glauben entſpringt, gerechtfertigt werde, war damals noch eine ſehr gewöhnliche Meinung unter den Evangeliſchen, weil ſie von Auguſtinus ausgegangen war; aber Melanchthon trat eben jetzt gegen ſie auf. Im Mai 1531 ſchrieb er z. B. an Brenz: „Augustinus imaginatur, nos justos reputari propter hanc impletionem legis, quam efficit in nobis spiritus sanctus. Sic tu imaginaris, fide justificari homines, quia fide accipiamus spiritum s., ut postea justi esse possimus impletione legis, quam efficit Spiritus sanctus. Haec imaginatio collocat justitiam in nostra impletione . . . etsi fidem sequi debet haec renovatio. Sed tu rejice oculos ab ista renovatione et a lege in totum ad promissionem et Christum, et sentias, quod propter Christum justi h. e. accepti coram Deo simus et pacem conscientiae inveniamus, et non propter illam renovationem.... Haec sententia est vera et illustrat gloriam Christi et mirifice erigit conscientias. Ego conatus sum eam in Apologia explicare, sed ibi propter adversariorum calumnias non sic loqui licet, ut nunc tecum loquor, etsi reipsa idem dico. C. R. II, 501 f. In der Präfatio der Apologie p. 48. ſagt er: Semper hic meus mos fuit in his controversiis, ut quantum omnino facere possem, retinerem formam usitatae doctrinae, ut facilius aliquando coire con-

cordia posset. Neque multo secus facio, etsi recte possem longius abducere hujus aetatis homines ab adversariorum opinionibus. Vergl. Boerner a. a. O. p. 60 f., Walch, Introductio p. 427 ff.

Was die symbolische Auctorität der Apologie anlangt, so schreibt zwar Semler in seinem Apparatus p. 129., daß diese nach dem Urtheile Vieler geringer sei, als die der Confession selber; aber wenn auch die Apologie nicht von den protestantischen Fürsten unterschrieben worden ist, so ist sie doch von ihnen schon 1532 öffentlich als ihr Glaubensbekenntniß bezeichnet und anerkannt (Seckendorfii Hist. Luther. III. 4. 10), auch 1537 zu Schmalkalden den Theologen mit zur Unterschrift vorgelegt, 1540 in Worms mit übergeben, und später in die Corpora Doctrinae und das Concordienbuch mit aufgenommen worden.

§. 8.

Die schmalkaldischen Artikel.

Die Veranlassung zur Abfassung dieser Schrift ist folgende. Obwohl Kaiser Karl V. die Protestanten auf dem Reichstage zu Augsburg zuletzt ziemlich hart angeredet hatte, so kam er doch bald wieder zu der Erkenntniß, daß er jetzt noch nicht mit ihnen brechen konnte. Da er nun in dem Abschiede jenes Reichstages zur Beilegung der Religionshändel ein Concil versprochen hatte, so trug er 1532 in Bologna bei Papst Clemens VII. förmlich auf ein solches an. Dieser aber zögerte damit von einer Zeit zur andern, bis er endlich am 25. Sept. 1534 darüber starb. Sein Nachfolger wurde Paul III., und dieser that nun, als ob ihm eine Kirchenverbesserung selber am Herzen läge. Er schickte seinen Legaten Peter Paul Vergerius an die deutschen Höfe, um ihnen ein Concil in Mantua anzubieten, und schrieb dann, da der Kaiser von neuem drängte, dasselbe auch wirklich auf den 23. Mai 1537 dahin aus. Die Protestanten, die ein Concilium längst gewünscht hatten, wiewohl ein freies auf deutschem Grund und Boden, wo der Papst nicht Richter in seiner Sache wäre, setzten nun auf den 7. Februar 1537 einen Convent zu Schmalkalden an, um gemeinschaftlich zu berathen, ob sie die an sie ergan-

gene Einladung annehmen wollten, oder nicht. Zugleich aber trug der Churfürſt von Sachſen Luther'n auf, „Artikel der Lehre zu ſtellen und zuſammenzubringen, obs zur Handlung käme, was und wiefern ſie wollten oder könnten den Papiſten weichen und auf welchen ſie gedächten endlich zu beharren und zu bleiben.“ Er verlangte dies nicht etwa deshalb, weil er jetzt von der Augsb. Confeſſion geringer gedacht hätte, als früher, ſondern weil er ganz richtig fühlte, daß nach den in Augsburg gepflogenen Vergleichshandlungen die ſtreitigen Punkte wieder in aller Schärfe herausgeſtellt werden müßten. Und darum trug er auch dieſe Arbeit Luther'n auf. Dieſer arbeitete die Artikel im Monat December 1536 aus, legte ſie am 1. Januar des folgenden Jahres ſeinen Collegen in Wittenberg, ſowie einigen andern Theologen, Amsdorf, Agricola und Spalatin, zur Prüfung vor und ſandte ſie dann am 3. Januar an den Churfürſten, dem ſie ſehr wohl gefielen.

Der Inhalt derſelben war in drei Abſchnitte vertheilt. Der erſte Abſchnitt begriff 4 Artikel in ſich, über die zwiſchen den Papiſten und Proteſtanten kein Streit war, da ſie das Wichtigſte aus den drei Hauptſymbolen der alten Kirche enthielten, daher ſie auch nur kurz erwähnt waren. Der andere enthielt diejenigen, „ſo das Amt und Werk Jeſu Chriſti, oder unſere Erlöſung betreffen,“ alſo die eigentlich ſtreitigen, in denen die Evangeliſchen durchaus nicht nachgeben könnten. Es waren deren vier, nämlich 1) von der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben; 2) von der Meſſe, die als Opfer und als ein verdienſtlich Werk ganz zu verwerfen ſei, ſowie auch von Anrufung der Heiligen; 3) von Stiftern und Klöſtern und 4) vom Papſtthume, welches ganz verworfen wird, da der Papſt nur Biſchof von Rom ſei. (Alle dieſe Mißbräuche handelte er unter jenem Haupttitel ab, weil ſie nach ſeiner Meinung aus einer Mißachtung des Amtes und Werkes Chriſti hervorgegangen waren.) Der dritte Abſchnitt endlich enthielt die mehr oder minder ſtreitigen Lehren von der Sünde, vom Geſetz, von der Buße, vom Evangelio, von der Taufe, vom Sacrament des Altars, von den Schlüſſeln, von der Beichte, dem Bann, der Weihe und Ordination, der Prieſterehe, der Kirche, von der Rechtfertigung und guten Werken, von Kloſtergelübden und von Menſchenſatzungen, zuſammen alſo 15, und zwar mit der treffenden Ueberſchrift, zu der ihn wahrſcheinlich die Vergleichshandlungen auf

dem Reichstage zu Augsburg veranlaßt hatten: „Von dieſen Artikeln mögen wir mit Gelehrten, Vernünftigen, oder uns ſelbſt handeln. Der Papſt und Reich achten derſelben nicht viel, denn Conscientia iſt bei ihnen nichts, ſondern Geld, Ehr' und Gewalt iſt's gar.

Dieſe Artikel, von Luther in Wittenberg deutſch verfaßt, wurden alſo mit auf den Convent der proteſtantiſchen Stände und ihrer Theologen zu Schmalkalden genommen, um dort denſelben zur Beſtätigung vorgelegt und dann dem Concil zu Mantua übergeben zu werden. Da nun aber auf dem Convente beſchloſſen wurde, jenes Concil von evangeliſcher Seite nicht anzuerkennen, ſo wurden ſie in der Verſammlung der proteſt. Stände gar nicht zur Berathung vorgelegt, und daher auch weder im Receß des Convents erwähnt, noch in ſolenner Weiſe unterſchrieben. Ihre Mittheilung an die Fürſten und deren Theologen geſchah alſo nur von Seiten des Churfürſten privatim. Dieſer ſah ſie zugleich als ein erneutes Bekenntniß des evangeliſchen Glaubens an und wünſchte, daß ſie als ein ſolches von den anweſenden Theologen unterſchrieben würden. Und dies that man ihm auch gern zu Liebe. Die Wittenberger hatten ſie ſchon in Wittenberg unterſchrieben, andere unterwegs, und ſo thaten es die Uebrigen in Schmalkalden (etwa in der letzten Woche des Februar) gelegentlich und privatim auch, ausgenommen die Straßburger.

Melanchthon hatte übrigens ſeiner Unterſchrift ſchon in Wittenberg[1]) die Vielen anſtößige Clauſel hinzugefügt: „Ich Phil. Melanchthon halt dieſe obgeſtellten Artikel auch für recht und chriſtlich; vom Papſt aber halt ich, ſo er das Evangelium wollte zulaſſen, daß ihm um Friedens und gemeiner Einigkeit willen derjenigen Chriſten, ſo auch unter ihm ſind und künftig ſein möchten, ſeine Superiorität über die Biſchöfe, die er ſonſt hat jure humano, auch von uns zuzulaſſen ſei." Dieſe Clauſel bezog ſich auf die Erklärung Luther's in den Artikeln, daß man den Papſt auch nicht für das conventionelle Oberhaupt der Kirche anerkennen könne, und Melanchthon machte ſie aus drei Gründen: 1) weil die Evangeliſchen ſowohl in der Confeſſion Art. 28., als auch in deren Apologie p. 14.

1) Vergl. darüber meine Schrift über Mel.'s Leben und Wirken. (Altenburg 1841.) S. 177 f.

erklärt hatten, sie wollten die alte Kirchenordnung und der Bischöfe Regiment, das man nennet canonicam politiam, helfen erhalten, so die Bischöfe die reine Lehre dulden und evangelische Priester annehmen wollten; 2) weil ohne eine solche Concession an gar keine Vereinigung zu denken, bei derselben aber doch keine Gefahr für das Evangelium war, und 3) weil er überhaupt jeder Kirche eine selbstständige Administration wünschte. Melanchthon schrieb darüber schon 1530: „Quo jure licebit nobis dissolvere πολιτείαν ecclesiasticam; si Episcopi nobis concedant illa, quae aequum est eos concedere. Et ut liceat, certe non expedit. Semper ita sensit Lutherus[2]), quem nulla de causa quidam, ut video, amant, nisi quia beneficio ejus sentiunt se Episcopos excusisse et adeptos libertatem minime utilem ad posteritatem. Corp. Ref. II. Nr. 885. Und: „Quid? quod omnia, quae largiti sumus, habent ejusmodi exceptiones, ut hoc metuam, ne Episcopi existement offerri ῥήματα ἀντὶ ἀλφίτων. Sed quid potuimus aliud? Quanquam ut ego, quod sentio, dicam. Utinam possim non quidem dominationem confirmare, sed administrationem restituere Episcoporum. Video enim, qualem simus habituri Ecclesiam, dissoluta πολιτεία ecclesiastica. Video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem, quam antea unquam fuit. a. a. O. Nr. 877. Trotzdem aber ist jene Clausel zu den schmalkaldischen Artikeln (welcher anfangs auch der hamburger Prediger Joh. Aepinus beipflichtete, obwohl er nachher wieder zurücktrat) dem billig und zugleich an die Zukunft denkenden Melanchthon von späteren Theologen oft zum Vorwurfe gemacht und überdies auch noch so gedeutet worden, als hätte er den Papst wieder zum Herrn über die von ihm damals bereits abgefallenen Evangelischen machen wollen, was aber keineswegs seine Absicht war, und was auch später sogar die ihm feindlichen Jenenser nicht zu behaupten wagten. In

2) So schreibt dieser in s. Bedenken von den Compositionsmitteln (T. XVI, p. 1708.): „wo sie unsere Lehre wollten leiden und nicht mehr verfolgen, so wollten wir ihnen keinen Abbruch thun an ihrer Jurisdiction, Dignität, oder wie sie es nennen. Denn wir begehren freilich nicht Bischof, noch Cardinal zu sein.“ Aber dies hat Niemand ein Consilium et judicium carnale zu nennen gewagt, wie Carpzov (Isagoge, p. 895.) die Clausel Mel.'s.

der hämiſchen Gloſſe, die Johann Stolz von Jena 1553 in einer Ausgabe der ſchmalkaldiſchen Artikel zu jener Clauſel über den Papſt machte, hieß es nämlich: „O quantum mutatus ab illo!“ Zuvor (1537) hat er geſagt, ſo der Papſt das Evangelium zuließe, daß mans allenthalben frei, öffentlich lehren und predigen dürfte, ſollte man ihm ſeinen Primat über die Biſchöfe, die er ſonſt ohne dies unter ſich hat, nachgeben, und das jure humano; nun aber (nach dem Interim) giebt man dem Papſt den Primat nicht allein über die Biſchöfe, ſo er ſonſt hat, ſondern auch über die unſern ꝛc.“

Zu ſymboliſcher Auctorität ſind die ſchmalkaldiſchen Artikel erſt durch die Corpora Doctrinae und das Concordienbuch gekommen, obſchon ſie als eine von den Fürſten gebilligte und von ihren Theologen unterſchriebene Schrift gleich vom Convente zu Schmalkalden an ein gewiſſes Anſehen hatten, das aber dem der A. C. und deren Apologie, wie auch dem der Katechismen nicht gleichkam.

Die erſte Ausgabe derſelben in ihrer urſprünglichen, alſo in deutſcher Sprache, veranſtaltete Luther ſelbſt im Jahr 1538, und zwar in der Abſicht, daß, wenn bei ſeinem Leben kein Concil zu Stande käme, ſeine Nachfolger ſein Zeugniß und Bekenntniß hätten fürzuwenden, darauf er bisher geblieben ſei und mit Gottes Gnade bleiben wolle. Doch hatte er ſich gleich in dieſer erſten Ausgabe manche Abweichungen von der in Schmalkalden unterſchriebenen Handſchrift erlaubt, auch hatte er die Unterſchriften weggelaſſen und eine Vorrede vorgeſetzt, — alles Veränderungen, aus denen erhellt, daß die Artikel nicht als eine kirchliche Bekenntnißſchrift veröffentlicht werden ſollten. Eine neue geänderte und gebeſſerte Ausgabe veranſtaltete er 1543. Im Jahr 1817, als die Pfälziſchen Manuſcripte von Rom nach Heidelberg zurückkamen, hat man auch ſein Manuſcript wieder aufgefunden, von welchem die in Schmalkalden unterſchriebene Spalatin'ſche Handſchrift eine Copie war, ſo daß man nun die Aenderungen, die er in der erſten Ausgabe vorgenommen hat, vollſtändig nachweiſen kann. S. Articuli qui dicuntur Schmalcaldici. E Palatino codice msc. accurate edidit et annotationibus criticis illustravit Ph. Marheineke. Berol. 1817. 4.— Die Spalatin'ſche, in Schmalkalden unterſchriebene Handſchrift hat lange Zeit unbeachtet in dem Weimarſchen Archiv gelegen, bis aus ihr im J. 1553 Joh. Stolz und Joh. Aurifaber die ſchmalkaldiſchen Artikel herausgaben;

und diese Ausgabe, die allerdings den authentischen Text enthält, ist 1580 in das deutsche Concordienbuch gekommen.

Eine lateinische Uebersetzung der Artikel besorgte 1541 ein junger Däne, der in Wittenberg studirte, Petrus Generanus, in Verbindung mit dem Professor Veit Amerbach, der die Vorrede dazu schrieb. Da aber Letzterer wieder zur römischen Kirche übertrat, so kam diese Uebersetzung außer Credit, und Selnecker besorgte daher 1580 in das lateinische Concordienbuch eine neue, obwohl schlechtere, die aber dann bei der zweiten Ausgabe dieses Buches vom J. 1584 mehrfach verbessert wurde.

Vom Anhange der schmalkaldischen Artikel. Als auf dem Convente das Concilium verworfen worden war, wurde, gleichsam zur Rechtfertigung dieses Schrittes vor den evangelischen Gemeinden, beschlossen, noch einen besonderen Aufsatz über die Gewalt und Obrigkeit des Papstes (de Potestate et Primatu Papae) von den Theologen stellen zu lassen. Da nun Luther an Steinschmerzen krank lag, so mußte diese Arbeit Melanchthon übernehmen, der überhaupt bei solchen Gelegenheiten für die anderen Theologen die Feder zu führen pflegte. Er theilte seine Abhandlung in zwei Theile. In dem ersten zeigte er aus Schrift und Geschichte, daß der Papst nicht nach göttlichem Rechte der oberste Bischof der Christenheit sei, auch gar keinen Gehorsam verdiene; in dem zweiten handelte er von der Gewalt und Jurisdiction der Bischöfe und erklärte, daß diese auch nur auf menschlicher Anordnung beruhe und so gemißbraucht worden sei, daß sie ihnen mit Fug und Recht wieder genommen werden könne. Sein Aufsatz war in lateinischer Sprache verfaßt, wurde aber alsbald von Veit Dietrich ins Deutsche übersetzt und so den Ständen vorgelegt. Diesen aber gefiel er so wohl, daß sie ihn (ungefähr den 25. Februar) zugleich mit der Augsb. Confession von den Theologen unterschreiben ließen und seiner auch in dem Recesse gedachten, daher seine symbolische Auctorität mehr historischen Grund hat, als die der schmalkaldischen Artikel selber, die nicht auf Geheiß der Stände unterschrieben worden sind.

Der Umstand nun, daß in Schmalkalden die deutsche Uebersetzung unterschrieben wurde, hat dann wahrscheinlich das Meiste zu dem auffallenden Irrthume beigetragen, daß man dieselbe bis 1571 für den Originaltext angesehen und auch nachher, als dieser durch Chyträus

ermittelt und dem Melanchthon vindicirt war, noch sehr lange die in Schmalkalden versammelt gewesenen Theologen für die Verfasser dieses Anhanges angesehen hat, bis endlich seit 1770 durch Bertram's Geschichte des symbolischen Anhangs der schmalkaldischen Artikel ꝛc. volles Licht in die Sache gekommen ist. Uebrigens war auch lange übersehen worden, bei welcher Gelegenheit diese Schrift gestellt worden war. Luther hatte sie seiner Ausgabe der Artikel nicht beigefügt, in einigen Sammlungen Melanchthon'scher Schriften von 1540 und 1560 stand sie auch ohne eine Bemerkung über ihren Ursprung, Veit Dietrich hatte seine deutsche Uebersetzung 1541 auch blos mit Angabe des eigentlichen Autors herausgegeben, und so erschien diese Schrift als ein Anhang zu den schmalkaldischen Artikeln erst 1553 in der von den Jenensern veranstalteten Ausgabe, aber hier wieder nur in der Uebersetzung Dietrich's. Seit 1584 aber steht der lateinische Originaltext auch im Concordienbuche.

Von den besonderen Schriften über diese Artikel und ihren Anhang verdient jetzt blos noch Bertram's schon erwähnte „Geschichte des symbol. Anhangs ꝛc. — herausgegeben von Riederer, Altd. 1770" genannt zu werden. Außer dieser sind zu vergleichen die Einleitungen in die symbolischen Bücher von Carpzov, Walch, Hase, Köllner u. A.

§. 9.

Die beiden Katechismen Luther's.

Κατήχησις [1]) hieß bekanntlich in der christlichen Kirche des 2.—5. Jahrhunderts der erste vorbereitende und grundlegende Unterricht im Christenthum, den damals alle diejenigen empfingen, die als Erwachsene die Taufe begehrten. Dieser Unterricht bestand aus einer Reihe von Vorträgen, die den Katechumenen, mitunter in ziemlich dogmatisirender und polemisirender Weise, über die einzelnen Sätze des apostolischen Symbolums (und dann den Getauften über die Mysterien des Christenthums) gehalten wurden; er war nicht, wie unsere

1) Von κατηχεῖν insonare, viva voce docere, auch schon Luc. 1, 4. u. Act. 18, 25. vom ersten Unterricht im Christenthume gebraucht.

jetzige Katecheſe, auf Frage und Antwort geſtellt und überhaupt kein Kinderunterricht. Vom 6. Jahrh. an, als die längſt ſchon empfohlne Kindertaufe endlich allgemein geworden, hörte er auf; aber nun trat auch bald unter den Getauften eine große Unwiſſenheit in der Religion ein, daher von mehrern Concilien des 7.—9. Jahrh. die Pathen jedes Kindes angewieſen wurden, das Symbolum und Vaterunſer im Gedächtniß zu behalten, beides bei der Taufe anzuſagen und dann das Kind mit zur Erlernung dieſer Stücke anzuhalten. Auch wurden nun kleine Schriften verfaßt für das Volk, in denen die Hauptſtücke des Glaubens und der Lehre enthalten waren, wie z. B. der St. Galler Katechismus von dem Mönch Kero (um 720), der Weißenburger [2]) von dem Mönch Otfried († nach 870). Und wenn ſpäterhin, ſeit dem 10. Jahrhundert, die katholiſche Geiſtlichkeit nur wenig Eifer für die Abfaſſung ſolcher Schriften zeigte, ſo zeigten ihn deſto mehr die Waldenſer, Wiklefiten und böhmiſchen Brüder, die wohl erkannten, wie nützlich und nöthig ein guter Katechismus dem Volke iſt.

Eben dies erkannten aber auch frühzeitig die Evangeliſchen, daher unter dieſen ſchon vor Luther's Katechismen mehrere Schriften ähnlicher Art in den Händen des Volkes und der Jugend waren, wie z. B. eine „Erklärung der 12 Artikel chriſtlichen Glaubens“ von Urbanus Regius (Augsb. 1523), ein „Handbüchlein, wie man die Kinder zu der Geſchrift und Lehre halten ſoll, von Ph. Melanchthon“ (1524), ein eigentlicher Katechismus von den ansbacher Geiſtlichen Joh. Rürer und Andr. Althammer, Fragſtücke für die Jugend zu Schwäbiſch-Hall, von Brenz (1527) u. a. m. Ebenſo hatte auch Luther ſelber ſchon ähnliche Schriften herausgegeben, namentlich 1520 „eine kurze Form der zehen Gebote, des Glaubens und

---

2) Aufs neue herausgegeben von J. Georg Eccard: Incerti Monachi Weissenburgensis Catechesis Theotisca Seculo IX conscripta etc. Hanov. 1713. Inhalt: 1) das V. U. mit einer ſchönen Erklärung; 2) die Todſünden; 3) Symb. Apost.; 4) Symb. Athanas.; 5) das Gloria. Vergl. hierzu und zu den folgenden Schriften: Langemack, Historiae catech. oder geſammelter Nachrichten zu einer catech. Hiſtorie v. Anfang bis auf die Reformation. 1. Theil. Stralſ. 1729. 2. Theil. 1733. Walch, Introduct. p. 550 ff.

des Vaterunsers“ und 1522 sein Betbüchlein der zehen Gebote, des Glaubens und V. U. (mit dem Ave Mariam und etlichen Psalmen), welches dann bis zu seinem Tode fast jedes Jahr neu aufgelegt wurde. Aber einmal hatten alle diese Bücher um 1528 noch keine rechte Verbreitung gefunden und dann entsprachen sie auch alle den Forderungen nicht, die Luther an einen christlichen Katechismus stellte. Als dieser daher bei Gelegenheit der sächs. Kirchenvisitation 1528 sah, „wie der gemeine Mann noch so gar nichts wußte von der christlichen Lehre, weder V. U., noch den Glauben, noch die Gebote, und leider auch viele Pfarrer fast ungeschickt und untüchtig waren zu lehren,“ beschloß er gegen das Ende des J. 1528 endlich selber einen solchen Katechismus zu schreiben, wie er ihn schon längst gewünscht und 1525 vergeblich von Jonas und Agricola erwartet hatte, die mit der Abfassung eines solchen vom Churfürsten beauftragt worden waren[3]). Er ging also, wie es scheint, noch in den letzten Wochen des J. 1528 ans Werk und zwar um überhaupt eine Unterweisung aller Unwissenden in den Hauptstücken des Christenthums zu schreiben („einen Unterricht für die Kinder und Einfältigen — wie er in der kurzen Vorrede dazu schrieb — daraus jeglicher Hausvater seine Kinder und Gesinde wöchentlich einmal examiniren sollte“) und richtete seine Schrift so ein, daß er erst die drei Hauptstücke, die Gebote, den Glauben und das V. U., nebst den Einsetzungsworten der Sacramente als Text vorandrucken ließ und dann dazu einen ausführlichen Commentar schrieb. Als er aber mit diesem Anfang März 1529 ziemlich fertig war und sah, daß er doch für das Volk und die Jugend zu umfangreich geworden, änderte er seinen Plan dahin, daß er nun diesen größern, im Druck auch schon fast vollendeten und, laut der kurzen Vorrede, für die Kinder und Einfältigen geschriebenen Katechismus künftig mehr als ein Handbuch für Geistliche und Lehrer wollte ausgehen lassen; und daher schrieb er nun für das Volk und die Jugend sogleich noch einen kleinern, der auch im Sommer 1529 noch fertig wurde. Denn daß Luther nicht den kleinern Katechismus zuerst geschrieben und beendigt hat, wie Rechenberg, Carp-

3) Luther an Hausmann, den 2. Febr. 1525: Jonae et Islebio mandatus est Catechismus, bei de Wette 2, S. 621.

zov u. A. meinen [4]), ſcheint ziemlich gewiß aus der ganzen Anlage und urſprünglichen Beſtimmung des großen, aus der 6. Predigt Matthefii über Luthers Leben und inſonderheit auch aus dem Umſtande hervorzugehen, daß von dem größern ſchon im Mai und Juli 1529 lateiniſche Ueberſetzungen erſchienen ſind (auch deſſelben von Luthern in der Vorrede zum kleinern Erwähnung gethan wird). Und ſo mag denn der größere noch im März, der kleinere aber im Juli des J. 1529 erſchienen ſein, beide natürlich in deutſcher Sprache [5]).

Vom großen Katechismus haben wir noch die editio princeps in Quart (Deutſch-Katechismus. Mart. Luth. Wittemb., Georg Rhaw), die neuerdings wieder Müller zu ſeiner Ausg. der ſymb. BB. auf der nürnberger Stadtbibliothek verglichen hat. Ihr Text ſteht im Concordienbuche, wie auch in den deutſchen (Jen. u. Altenb.) Ausgaben von Luthers Werken und bietet zum kirchlich recipirten nur wenige und unbedeutende Varianten. Sie hat, wie ſchon oben geſagt worden, nur eine kleine Vorrede, worin das Wort Katechismus erklärt und von der Nothwendigkeit eines ſolchen Unterrichts für Kinder und Einfältige kurz gehandelt wird. Darauf folgt der Text der 10 Gebote, des apoſtol. Symbolums und des Vaterunſers, mit der Bemerkung, daß das die drei nöthigſten (von Alters her in der Chriſtenheit gebräuchlichen) Stücke ſeien, die jeder Hausvater ſeine Kinder und ſein Geſinde täglich beten laſſen ſoll, und darauf gehöre ſich auch, daß man die Einſetzungsworte von der Taufe und dem Abendmahl lerne, die dann ſogleich folgen; worauf es am Schluſſe heißt, daß man ſo fünf Stücke der ganzen chriſtlichen Lehre habe, die man immerdar treiben und von Wort zu Wort fordern und überhören ſolle. Hierauf folgt auf 167 Octavſeiten eine ausführliche Erklärung der einzelnen Stücke, nicht in Frage und Antwort, ſondern in zuſammenhängenden populären Vorträgen.

Von dieſem größern Katechismus erſchienen noch in demſelben Jahre zwei Octavausgaben, welche als Anhang eine kurze Vermahnung zu der Beicht enthielten, und im folgenden Jahr erſchien

4) Im Hinblick auf Luther's Worte v. 15. Jan. 1529: Modo in parando catechismo pro rudibus paganis versor (de Wette III, 417.), die aber nicht nothwendig auf den kleinen Catechism. zu beziehen ſind.

5) Vergl. dazu Köllner a. a. O. S. 490 ff.

e neue Quartausgabe, welche ebenfalls dieſen Anhang und zugleich e neue größere Vorrede für die Geiſtlichen enthielt, für die nun ſes Buch beſtimmt ſein ſollte. Letztere iſt in den beiden erſten sgaben des Concordienbuches nach der kleinern abgedruckt worden, ztiger aber ſteht ſie jetzt der kleinern, die unmittelbar mit dem rte zuſammenhängt, voran. Die Vermahnung zur Beicht ſagt, ß die Beichte frei ſein müſſe und keinen Zwang leide, auch nicht in : Aufzählung aller Sünden beſtehe, ſondern erſtens in einem reuen Bekenntniß unſerer Sündhaftigkeit und zweitens in dem Troſt : Abſolution, den uns Gott durch das Wort zu Theil werden läßt, d daß ſie namentlich wegen dieſes Werkes, das hier Gott an uns e, nicht zu verachten ſei. Da aber dieſe Vermahnung in der erſten sgabe des Katechism. fehlte, ſo iſt ſie, obwohl ſie jedenfalls aus ther's Feder gefloſſen und nicht von Bugenhagen ſtammt, nicht mit die offiziellen Ausgaben des Concordienbuches (Dresden 1580 und 82), auch nicht in die meiſten andern, ſondern nur in die magdeurger v. J. 1580 in 4. aufgenommen worden, und alſo nicht ſymliſch.

Die erſte lateiniſche Ueberſetzung dieſes Buches ließ ſchon am . Mai 1529 Lonicer, Lehrer der lat. u. griech. Sprache in Marrg, erſcheinen (Lutheri Catechismus, Latina donatus civitate r Joann. Lonic. Marp. 1529. 8.). Eine zweite gab im Juli 529 Vincent. Obſopöus, Lehrer in Anſpach, heraus (D. art. Lutheri Theologi Catechismus lectu dignissimus, latinus ctus per Vinc. Obsop., adject. gemini Catechismi Jo. Brentii, dem interprete, Hagen 1529. 8. [6]), und dieſe iſt, mit einigen ränderungen von Selnecker, in das Concordienbuch aufgenommen rden.

Vom kleinen Katechismus haben wir leider nicht mehr die litio princeps; doch giebt es noch aus dem Jahr ſeiner Abfaſſung 529 Ueberſetzungen und auch eine Ausgabe, aus denen wir wohl hen können, wie die erſte Ausgabe beſchaffen geweſen ſein mag. Es nd nämlich noch vorhanden:

6) Und daraus, daß hier noch nicht Luthers kleiner Catechism., ſondern ie Brenzi'ſchen Fragſtücke mit überſetzt worden ſind, mag man wieder ſchlieſen, daß jener damals noch nicht erſchienen war.

1. Die Ueberſetzung eines Anonymus, aus d. J. 1529 (Simplicissima et brevissima Catechismi expositio, pro simplicioribus et pueris), welche dem Luther'ſchen Betbüchlein (Enchiridion piarum precationum) angehängt iſt; dieſe hat noch nicht die Fragform, auch noch nichts von der Beichte, aber ſchon die Vorrede in Geſtalt einer Epistola ad parochos et concionatores, den Morgen- und Abendſegen, die Tiſchgebete und die Haustafel; vergl. Riederer, Nachrichten zur Kirchen-, Gel.- u. Buch-Geſch., Bd. 2, Altd. 1765. S. 91 ff.

2. Die Ueberſetzung von Sauermann (Parvus Catechismus pro pueris in schola. — Vuittemb. apud Georg. Rhau 1529) (29. Sept.), welche die Vorrede nicht hat, aber die andern oben genannten Stücke alle und eine Beichtformel vor dem Abendmahl.

3. Enchiridion. Der kleine Katechismus für die gemein Pfarher u. Prediger, Gemehrt und gebeſſert durch Mart. Luth. Wittemb. durch Nickel Schirlentz, 1529 (vergl. Riederer a. a. O. S. 91 ff.), welche Ausgabe (mit der Vorrede) ſchon die Anhänge hat: 6) das Traubüchlein, 7) das Taufbüchlein und 8) eine kurze Weiſe zu beichten für die einfeltigen, dem Prieſter. Jedes der 5 Hauptſtücke hat ſeinen beſondern Titel auf einer ganzen Seite, mit dem Zuſatze: wie . . ein Hausvater ſeinem Geſinde einfeltiglich fürhalten ſoll. Die Gebote ſind in kürzeſter Form aufgeſtellt, das Vaterunſer ohne die Anrede. Die Beichtformel am Schluß fängt ſich mit den Worten an: „würdiger, lieber Herr, ich bitte euch umb Gottes willen, gebt mir guten Rath meiner Seele zu Troſt. Was begehrſt du denn? Antw.: ich armes Menſch bekenne und klag euch für Gott meinen Herrn, daß ich ein ſündig ꝛc." (S. Müller in den ſymbol. Büchern S. 959). Nun aber iſt neuerlich auch noch 4) von C. Mönckeberg auf der Hamburger Stadtbibliothek eine niederſächſiſche Ueberſetzung des kl. Katechismus aufgefunden worden, die deutlich zeigt, worin die Verbeſſerungen und Vermehrungen des Enchiridii v. J. 1529 beſtehen, und die man wohl für eine Ueberſetzung der edit. princeps anſehen kann. Sie hat den Titel: „Ein Catechismus effte underricht, wo eyn Chriſtenhueßwirth ſyn geſynde ſchal upt cyntfoldigſte leeren, op frage und antwort geſtellt. Mart. Luther 1529," und es findet ſich in ihr das Eigenthümliche, daß ſie noch keine Vorrede hat (weil ſie noch nicht für die Pfarrherren und Prediger, d. h.

ür den Schulgebrauch gestellt ist, sondern wie der große Katechismus ür Volk und Haus), daß sie auch die Gebote in kürzester Form giebt, edes mit der Frage: was ist das?, das Vaterunser ohne die Anrede nd daß sie weder eine Beichtformel, noch den Morgen- und Abendegen, die Haustafel, das Trau- und Taufbüchlein, sondern blos die ischgebete hinter den Hauptstücken enthält [7]).

Und so hätten wir denn wohl hier die erste Form des kleinen atechismus vor uns, in dem Enchiridion von 1529 und den beiden ateinischen Uebersetzungen die zweite, (in letztern mit einigen Verürzungen) und eine dritte, jedenfalls auch ziemlich alte, in dem oncordienbuche. Hier nun stehen: 1) die Vorrede an alle treue farrherren und Prediger, worin Luther von seinen auf der Kirchenisitation gemachten Erfahrungen redet und seine lieben Brüder um ottes Willen bittet, sich des Volkes zu erbarmen und den Katechisus in die Leute zu bringen, sonderlich in das junge Volk, auch sie abei ermahnt, immer bei einerlei Text und Form der Gebote, des laubens ꝛc. zu bleiben, weil sonst das junge Volk leicht irre würde. arauf folgen 2) die zehen Gebote, wie sie ein Hausvater seinem esinde einfältig fürhalten soll, und zwar nach der im Abendland erkömmlichen Eintheilung, mit den bekannten schönen Erklärungen nd dem Beschluß; 3) der Glaube in den 3 Artikeln; 4) das aterunser, mit der Erklärung der Anrede; 5) das Sacrament der aufe und 6) das Sacrament des Abendmahls, jedes Hauptstück mit er Ueberschrift: „wie ein Hausvater dasselbe ꝛc." — dem Abendmahl ber voran steht hier eine neue Anleitung, wie man die Einältigen soll beichten lehren, nicht die aus dem Enchirion, sondern die mit den Anfangsworten: „die Beichte begreift zwei Stück in sich, eines daß man die Sünde bekenne ꝛc." und dann mit den Fragen: „welche Sünden soll man beichten? und: welche sind die?" und die beiden Beichtformeln nebst der Absolution. Und dieser hier im Concordienbuche befindliche Abschnitt von der Beicht und Absolution rührt jedenfalls von Luther selber her, oder ist wenigstens frühzeitig mit seiner Zustimmung in den Katechismus gekommen, und

---

7) S. C. Möncke berg, die Erste Ausgabe von Luther's kl. Katechism., in einer niedersächs. Uebersetzung ꝛc. Hamburg 1851.

er darf durchaus nicht mit dem vielbesprochenen Artikel vom Amt der Schlüssel verwechselt werden, wie dies selber Siegm. Jac. Baumgarten in s. Erläuterungen S. 162 thut, wenn er schreibt: „das in den meisten Ausgaben des kl. Catechismus befindliche Hauptstück vom Amt der Schlüssel, so auch dem Concordienbuche unter der Aufschrift von der Beichte — einverleibt worden —, ist aller wahrscheinlichen Muthmaßung nach von Joh. Knipstrovio und zuerst im J. 1554 in Pommern eingeführt," und in derselben Weise J. T. Müller in s. Einleitung in die symb. Bücher S. 89, wenn er sagt: „das 5. Hauptstück, wie wir es im Concordienbuche haben, ist in dieser Form entschieden nicht von Luther, noch viel weniger aber die Ueberschrift in unsern jetzigen Katechismen: vom Amt der Schlüssel ꝛc." Daß dieser Unterricht von der Beicht und Absolution von Luther oder aus seiner Zeit stammt, hat Riederer (in den nützlichen und angenehmen Abhandlungen aus der Kirchen-, Bücher- und Gel.-Geschichte, 1. Stück. Altd. 1768, S. 125) aus einer im Jahr 1532 bei Schirlentz in Wittenberg erschienenen, einem Enchiridion pro pueris instituendis angehängten Nova Catechismi brevioris translatio erwiesen, wo schon ganz derselbe Unterricht „de confessione" steht, mit den Fragen: Quid sit confessio? Confessio duo complectitur etc. Quae igitur peccata sunt recitanda? Coram deo etc. sed coram fratre etc. Quae sunt ea peccata? Hic diligenter considera etc. Quaeso te indica mihi brevem formam confessionis etc. etc. Ebenso steht er in deutschen Katechismen von 1534, 1536, 1544, 1545, 1549 (vergl. Mönckeberg a. a. O. 129). — Außerdem stehen noch in dem kl. Catechismus des Concordienbuches: 7) der Morgen- und Abendsegen; 8) die Tischgebete und 9) die Haustafel etlicher Sprüche, für allerlei heil. Orden und Stände, ohne Fragen, welche drei Stücke sämmtlich von Luther stammen und schon in den ältesten Ausgaben stehen. Außerdem standen noch in der ersten Ausgabe des Concordienbuches 1580 zwei ächt lutherische, bisher gewöhnlich mit dem Katechismus zusammengedruckte Schriften, das Taufbüchlein v. J. 1524 und das Traubüchlein, aber in der zweiten Ausgabe des Concordienbuches 1580 fol. und in der v. J. 1582 hat man beide Stücke wieder weggelassen, weil man in der Churpfalz am Exorcismus Anstoß nahm, und so sind dieselben, wie auch der Exorcismus nicht symbolisch.

Außerdem sind zum kleinen Katechismus im Lauf der Zeit gekom-
en (aber nicht mit im Concordienbuche): 1) „Etliche Fragstücke —
r die so zum Sacrament gehen wollen, durch Dr. Mart. Luther aufs
nfeltigst gestellt," die nach Einigen nicht von Luther sein sollen,
ährend sie, wie Köllner erweist, doch von ihm sind (zuerst im
. 1549 gedruckt); und 2) das s. g. sechste Hauptstück von der
bsolution oder vom Amt der Schlüssel, welches sich erst etwa
om J. 1564 in den lutherschen Katechismen findet, und von dem
ohl Alle behaupten, daß es nicht von Luther stammt. Hierbei ist
un aber zuerst zu fragen, was unter diesem articulus de potestate
lavium, der nicht von Luther stammen soll, gemeint ist. Köllner
hreibt S. 505, dieses Hauptstück erscheine in den Katechismen in
nz verschiedener Weise und es sei ihm dabei wunderbar ergangen,
: habe in verschiedenen Katechismen und sonst mehrere Beichtformeln
ngetroffen, aber welche nun eigentlich die sei, die man vorzugsweise
en Artic. de Potestate Clavium nenne, wage er nicht zu bestimmen.
Und oben haben wir gesehen, daß Baumgarten und Müller den im
Concordienbuch befindlichen Abschnitt von der Beicht und Absolution
arunter verstehen. Von diesem aber ist hier nicht die Rede, sondern
on einem besonderen 6. Hauptstück mit der Ueberschrift: vom Amt
er Schlüssel, welches, als solches wenigstens, nie ins Concordienbuch
ekommen ist. Und dabei ist nun Dreierlei zu unterscheiden: 1) der
rsprüngliche Kern dieses Stückes, der von Luther selber stammende
nd mit im Concordienbuche stehende Unterricht von der Beichte,
) der dann später demselben vorgesetzte Eingang oder Abschnitt vom
Amt der Schlüssel, mit den Fragen: was ist das Amt der Schlüs-
el? Es ist die sonderbare Kirchengewalt, welches Christus ꝛc. Wo
eht das geschrieben? So schreibt der heil. Evangelist Joh. im 20.
ap. ꝛc. Was glaubst du bei diesen Worten? Ich glaube, was die
berufenen Diener Christi . . . mit uns handeln, . . . sonderlich wenn
ie... von der Gemeinde ausschließen, daß es also kräftig und gewiß
ei auch im Himmel (oder wenigstens ein dem ähnlicher Abschnitt),
nd 3) die Aufführung dieser beiden vereinigten Stücke unter dem
Titel eines 6. Hauptstückes. Nun ist zwar von 6 Hauptstücken des
lutherischen Katechismus schon bei Matthesius die Rede, aber er denkt
sich als fünftes den Abschnitt von der Beichte und Absolution und
folgt darin der schon in andern Katechismen seiner Zeit gebräuch-

lichen Zählung von 6 Hauptstücken. Denn daß man in Wittenberg noch im Jahr 1560 nur die fünf alten Hauptstücke im Katechismus hatte, zeigt Sebastian Fröschel in dem „Catechismus, wie der in den Kirchen zu Wittenberg nun viel jar . . . ist gepredigt worden, 1560." In andern Katechismen aber kommt allerdings schon seit den vierziger Jahren ein 6. Hauptstück von der Absolution und dem Amt der Schlüssel vor. Und zwar mag die nächste Veranlassung dazu in den, zuerst in der ansbach-nürnbergischen Kirchenordnung von 1533 erschienenen, Kinder- oder Katechismus-Predigten von Brenz zu suchen sein, indem dort eine Predigt von dem Ampt der Schlüssel handelt, mit Bezug auf Joh. 20, 22 f. und der Erklärung derselben: „ich glaub, daß die berufenen Diener Christi aus göttlichen Befehl mit uns handeln, sonderlich wenn sie die öffentlichen unbußfertigen Sünder von der christlichen Gemeinde ausschließen" ꝛc. Diese Kinderpredigten sind 1536 in die würtemberger, 1540 in die churbrandenburgische, preußische, pommersche, mecklenburgische Kirchenordnung und noch in mehrere andere übergegangen, und so wahrscheinlich der erste Anlaß zur Aufnahme dieses Artikels in verschiedene Katechismen gewesen. Im Jahr 1554, als er schon in mehreren stand, schlug ihn auch Joh. Knipstrov auf einer Synode zu Greifswalde zur Aufnahme in den pommerschen Katechismus vor, daher man lange gemeint hat, dieser Mann sei der eigentliche Verfasser desselben, während er, wie schon Mohnike gezeigt hat, nur der Redacteur der pommerschen Formel ist. Aber wahrscheinlich gab er dadurch einen neuen Antrieb, daß man auch anderwärts solche Formeln einrückte. Und das dabei mitwirkende innere Motiv war jedenfalls ein doppeltes, zuerst daß man, den Zwingli'schen gegenüber, die Privatbeichte und Absolution aufrecht erhalten, und dann, daß man die allerdings lutherische Lehre vom kleinen Bann im Katechismus haben wollte. Vergl. dazu Carpzov Isagog. p. 951: Factum est hoc augmentum sine dubio Petrum nostrorum tempore, ubi Calvinistae Confessionem et Absolutionem ex ecclesiis ejicere omni studio conati fuerant, und was Illgen dagegen erinnert (ohne Carpzov ganz widerlegen zu können) in seinem 3. Programm über luth. Katechismen p. 10—17. Doch fehlte dieses Stück ums Jahr 1577 öfters noch in dem lutherischen Katechismus und in mehreren andern, und eben so wenig ist es ins Concordienbuch gekommen.

Lateinische Uebersetzungen des kleinen Catechismus aus der Reformationszeit giebt es mehrere; welche aber ins Concordienbuch aufgenommen worden ist, läßt sich nicht bestimmt sagen. Die Meisten denken an eine von Justus Jonas, was Köllner bestreitet, indem er glaubt, daß wahrscheinlich die von Sauermann (vom J. 1529), mit einigen Abänderungen, aufgenommen worden sei. Mit mehr Grund könnte man das aber von der oben erwähnten Nova Catechismi brevioris translatio sagen, die in dem Enchiridion pro pueris instituendis, Witeb. 1532, per Nic. Schirlentz steht. Sonst ist dieser Katechismus ins Griechische, Hebräische, Arabische, Spanische und in fast alle lebenden Sprachen übersetzt worden.

Und wer mag wohl bezweifeln, daß er das verdient hat? Mag derselbe auch jetzt nicht mehr allen Anforderungen entsprechen, die an ein solches Buch zu machen sind (wie dies schon Seckendorf in der Histor. Lutheran. II. 145. meinte), mag er hier und da zu wenig enthalten oder mehr eine flüchtige allgemeine Umschreibung, als eine genügende Erklärung geben und auch manchmal den wahren Sinn der Schriftstelle nicht treffen: so ist er doch in seinen kurzen, populären, kindlichen und zugleich so tiefsinnigen, Geist und Gemüth ansprechenden Erklärungen immer noch derjenige Katechismus, der sich dem Gedächtniß der Kinder am leichtesten einprägt und zugleich mehr, als jeder andere, religiösen Geist und Leben in ihnen weckt. Und wenn er das heute noch wirkt, wer mag dann erst den Segen ermessen, den er in der Zeit der Reformation gestiftet hat, wo mit ihm eine neue Epoche im religiösen Volks- und Jugendunterricht begann, indem derselbe durch ihn von allerlei abergläubischen papistischen Lehrstücken gereinigt, auf die ächt biblische und altkirchliche Grundlage zurückgeführt, reicher an Schätzen der Erkenntniß und des Wissens, methodischer und praktischer und glaubensfreudiger wurde! Fast wundern muß man sich daher, daß neben ihm und nach ihm, außer dem weit verbreiteten Brenz'schen, in der Reformationszeit immer noch so viele andere entstehen und Eingang finden konnten und er eigentlich nur in Churſachsen allgemein verbreitet war; aber andrerseits ist das auch ein schönes Zeichen von der evangelischen Freiheit, die man sich auch hier im Unterrichtswesen bewahrte, und die Luther am allerwenigsten gemeint war zu beschränken, etwa dadurch, daß er aus seinem Büchlein ein allgemeines Kirchenbuch oder einen sogen. „Bekenntnißkatechis-

mus" zu machen ſuchte. Vergleiche dazu Mönckeberg a. a. O. S. 96 ff.

Von wichtigen Schriften über die Katechismen ſind außer den ſchon angeführten von Langemack und Mönckeberg noch zu nennen: J. G. Walch Einleitung in die catech. Hiſtorie ꝛc. vor Buddei catech. Theologie, Jena 1752. — C. Fr. Wiliſch, Historia Catechet. Altenb. 1718, 4. — Schuler, Geſchichte des katech. Religionsunterrichts unter den Proteſtanten ꝛc., Halle 1802. — Auguſti, Verſuch einer hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in die beiden Hauptkatechismen der evangel. Kirche, Elberfeld 1824. — Veeſenmeyer, litterar-bibliograph. Nachrichten von einigen evangel. katech. Schriften ꝛc., Ulm 1830. — Illgen, Recolitur utriusque Lutheri catechismi memoria (4 Programme), Lips. 1829 seqq. 4. — Schott Enchiridion, der kleine Catechismus mit einer hiſtoriſchen Einleitung, Leipzig 1833.

§. 10.

Die Concordienformel.

Die Veranlaſſung zur Abfaſſung dieſer letzten, eben ſo oft mit ungerechtem Tadel wie mit übertriebenem Lob überhäuften Schrift in unſerm Concordienbuche gaben die vielen heftigen, die Kirche zerrüttenden theologiſchen Streitigkeiten, die nach Luther's Tode entſtanden waren, und die am Ende in jedem verſtändigen Manne den Wunſch nach einem von den evangeliſchen Fürſten und Ständen gemeinſchaftlich zu unternehmenden Concordienwerke rege machen mußten. Dieſe Streitigkeiten, in denen es nicht blos die ſtrengen Lutheraner mit den milder und freier geſinnten Philippiſten und Cryptocalviniſten, ſondern auch beide wieder mit Gegnern evangeliſcher Grundlehren, wie mit Agricola, Oſiander und den Enthuſiaſten zu thun hatten [1]), waren nach der, freilich nicht chronologiſchen Ordnung der Concordienformel folgende:

1) Vergl. dazu G. Thomaſius, das Bekenntniß der evang.-luth. Kirche in der Conſequenz ſeines Princips. Nürnb. 1848.

1. Der Streit über die Erbsünde, eigentlich nur eine Folge des Nr. 2. zu erwähnenden über den freien Willen, der besonders in Jena zwischen Matth. Flacius und Victorin Strigel geführt wurde, und durch den Flacius auf dem Colloquio zu Weimar 1560 auf die Behauptung kam, daß die Erbsünde kein bloßes Accidenz der menschlichen Natur sei, sondern jetzt zur Substanz, zum Wesen derselben gehöre, — eine Behauptung, die er 1567 im 2. Theil seines Clavis scripturae s. vertheidigte, worauf ihn selber seine ehemaligen Waffenbrüder Joh. Wigand und Tilem. Heßhus des Manichäismus beschuldigten. Er blieb ihr trotz aller bittern Schicksale, die er deshalb erfuhr, bis zu seinem Tode (1575) treu, und ist dann noch eine Zeitlang von Cyriac. Spangenberg im Mansfeldischen und Christ. Irenäus in Weimar vertheidigt worden.

2. Der Streit über den freien Willen, zu welchem die erste Veranlassung Melanchthon durch seinen Synergismus gegeben hatte, und der dann in Jena zwischen Strigel und Flacius besonders heftig geführt worden war. Vergl. unten Thl. II.

3. Der Streit über die Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott, veranlaßt durch den geistreichen Theologen Andr. Osiander in Königsberg (1551), dem die kirchliche Fassung der Rechtfertigungslehre zu negativ und äußerlich dünkte, und der deshalb behauptete, der Mensch werde vor Gott nicht ohne weiteres schon durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi und durch die bloße Sündenvergebung gerecht, sondern durch die Inhabitation der wesentlichen Gerechtigkeit, d. h. der göttlichen Natur, des göttlichen Wesens Christi, und Christus sei also unsere Gerechtigkeit allein nach seiner göttlichen Natur, d. h. durch Einwohnung seines göttlichen Wesens, das durch den Glauben als ein neues Lebensprincip uns eingegossen werde; wogegen wieder Franc. Stancarus behauptete, daß Christus allein nach seiner menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei, unsere Rechtfertigung allein auf seinem für uns geleisteten menschlichen Gehorsam beruhe, — welche beide Behauptungen von der Concordienformel verworfen wurden.

4. Der Streit über die guten Werke, hervorgerufen durch Georg Maiors († 1574 in Wittenberg) Vertheidigung des im Interim anstößig gewesenen Satzes, gute Werke seien nöthig zur Seligkeit — welchen Ausdruck eigentlich schon Melanchthon ums Jahr 1536

einigemal gebraucht, aber später dafür blos gesagt hatte: novam obedientiam esse necessariam [2]). Maior wollte damit auch nicht sagen, daß von guten Werken die Rechtfertigung abhänge, sondern nur, daß sie als die Früchte des Glaubens nothwendig zur Bewahrung der Rechtfertigung, also zur Seligkeit seien (ad salutem retinendam). Während nun daran blos zu tadeln war, daß so die Seligkeit doch zugleich mit von den guten Werken abhängig gemacht werde, schritt der alte Amsdorf (1559) bis zu der extremen Behauptung vor, gute Werke seien vielmehr schädlich zur Seligkeit. Die F. C. entschied: sie müssen nach göttlicher Ordnung geschehen, sind aber weder nöthig noch schädlich zur Seligkeit, die allein durch den Glauben empfangen und von Gott erhalten wird.

5. Der Streit vom Unterschied des Gesetzes und Evangelii. Mit Berufung auf Art. 2. und 5. der Apologie hatten die Wittenberger, insbesondere Paul Crell, das Evangelium im weitern Sinne (nämlich die Lehre Christi) öfters eine Bußpredigt genannt, was einerseits den Orthodoxen ein Rückfall in den Romanismus dünkte, anderseits von den Antinomern aufgegriffen wurde, um die Unnöthigkeit des Gesetzes zur Erkenntniß der Sünde zu erweisen, da auch das Evangelium im engern Sinne des Wortes eine Strafpredigt sei. Die F. C. bestimmt, daß zum Gesetz im A. u. N. T. alles gehöre, was die Sünde straft, zum Evangelio Alles, was die Gnade verheißt, und daß beides zusammengehöre und in der Lehre zu verbinden sei.

6. Der Streit vom dritten Brauch des Gesetzes, ob nämlich das Gesetz nicht blos ein Zuchtmittel wider die Ungehorsamen (usus politicus), und ein Bußspiegel (usus elenchticus), sondern auch eine Norm und Regel für die Wiedergebornen sei (usus didacticus s. normativus), welches letztere auch die gemäßigteren Antinomer mit manchen Philippisten leugneten, die F. C. aber, die ältern Bekenntnisse hierin ergänzend, bejahte.

7. Der Streit vom h. Abendmahl, geführt zwischen den crypto-calvinistischen Philippisten und den strengern Anhängern der lutheri-

2) Corp. Reformatt. VIII, 410. IX, 403. 498, wo er überall den Zusatz ad salutem verwirft; und darin folgten ihm auch die Wittenberger. Vergl. deren Endlichen Bericht ꝛc. v. J. 1571. S. 66 ff.

schen Lehre; vergl. dazu die Abschnitte von den Eigenthümlichkeiten des reform. Lehrbegriffs (Thl. II. Einleitung) und vom Abendmahl.

8. Der Streit über die Person Christi, durch die im Abendmahlsstreit von den Lutheranern aufgestellte Behauptung der Allgegenwärtigkeit (Ubiquität) des Leibes Christi veranlaßt, welche Ubiquität natürlich eine wirkliche Theilnahme der menschlichen Natur Christi an den Eigenschaften der göttlichen voraussetzte, was die Calvinisten und Philippisten nicht zugaben. Vergl. dazu Thl. II.

9. Der Streit über die Höllenfahrt Christi, die der Hamburger Prediger Joh. Aepinus (Höck) 1544 mit zur Erniedrigung Christi gerechnet hatte, behauptend, Christus habe an seiner Seele zu unserer Genugthuung die Strafen der Hölle erlitten, während sein Leib im Grabe geruht. Früher (1524) hatte das Luther auch gelehrt, aber 1533 in einer Osterpredigt zu Torgau hatte er es wieder zurückgenommen. Die F. C., hier in einiger Verlegenheit, wagt nur so viel zu bestimmen, daß Christus nach seiner ganzen Person zur Hölle gefahren sei und dort den Teufel überwunden habe, so daß uns nun weder Hölle noch Teufel schaden kann; alle andern Fragen weist sie als für uns zu hoch zurück.

10. Der Streit über die Kirchengebräuche, so man Adiaphora oder Mitteldinge nennt, veranlaßt durch die Nachgiebigkeit der churſächs. Theologen bei der Prüfung des Augsb. Interims v. J. 1548 auf dem Landtag zu Leipzig, wo man angedrohter Verfolgung wegen die Wiedereinführung einiger gleichgiltiger Kirchengebräuche beschlossen hatte. Die F. C. entschied, daß gerade zur Zeit der Verfolgung solche an sich gleichgiltige Dinge aufhörten Mitteldinge zu sein.

11. Der (nicht innerhalb der lutherischen Kirche, sondern von ihr mit den Calvinisten geführte) Streit über die ewige Vorsehung Gottes und Gnadenwahl, der in den Hauptfragen in Melanchthon's Sinne entschieden wurde.

12. Die Streitigkeiten mit andern Rotten und Secten, die sich niemals zur A. C. bekannt hatten, mit den Wiedertäufern, Schwenkfeldianern, neuen Arianern und Antitrinitariern.

Unter diesen Streitigkeiten waren die über den freien Willen und die Erbsünde, über das Abendmahl, die Person Christi, über die Rechtfertigung und die guten Werke und über die Geltung des Ge-

setzes für die Glaubenseinigkeit der lutherischen Kirche die verderblichsten, und zu ihrer Beilegung waren schon manche Convente gehalten oder mit benutzt worden, wie z. B. der Frankfurter Churfürstentag (1558), der Naumburger Fürstentag (1561), das Colloquium zu Altenburg (1568), aber es war damit nie etwas ausgerichtet worden. Jetzt aber machte sich auf Veranlassung Herzog Christophs von Würtemberg ein Mann an das Werk, der bei seinem Einigungseifer so viel Mäßigung, Geschmeidigkeit und Ausdauer besaß, daß man wohl etwas von ihm erwarten konnte, Jacob Andreä (geb. 1528, † 1590), Professor und Kanzler zu Tübingen. Nachdem derselbe 1568 zu einer Visitation des braunschweigischen Kirchenwesens von Herzog Julius mit zugezogen worden war, zog er, mit einem Empfehlungsschreiben von diesem und dem Landgraf Wilhelm von Hessen versehen, 1569—70 in ganz Ober- und Niedersachsen umher, um mit den Theologen über fünf von ihm aufgesetzte, ziemlich melanchthonisch gehaltene und dem frankfurter Receß gemäße Artikel zu verhandeln, daher er auch fast überall gut aufgenommen wurde, außer in Thüringen und einigen strenglutherischen Städten, wo man weidlich auf ihn schimpfte (vergl. Neudecker, neue Beiträge ꝛc. I. S. 171. 181 ff.). An den Churfürsten August von Sachsen wandte er sich natürlich mit zuerst, worauf er eine Unterredung mit dessen Theologen zu Wittenberg hatte, die ganz zu beiderseitiger Zufriedenheit ausfiel, und auf einem Convent zu Zerbst (8. Mai 1570) kam es denn auch zu einer vorläufigen Uebereinkunft zwischen den churſächsischen, brandenburgischen, braunschweigischen, anhaltschen und einigen niedersächsischen Theologen, zum großen Aerger der Thüringer. Aber schon im Herbst desselben Jahres ließ sich die bisher verdeckte Meinungsverschiedenheit Andreä's und der Wittenberger nicht länger verbergen. Jener nahm die reale Idiomencommunikation in Schutz, diese aber verwarfen sie und traten auch von da an immer kühner mit ihrem Calvinismus hervor, bis sie sich 1574 durch ihre berüchtigte Exegesis perspicua das Spiel bei dem Churfürsten ganz verdarben. Sie wurden angehalten die Torgauer Artikel [3]) zu unterschreiben, und die sich weigerten, wurden

3) Articuli affirmativi et negativi, gedruckt unter dem Titel: Confessio comprobata in Synodo Torgensi. Witemb. 1574 ($10^1/_2$ Bogen).

bgesetzt und vertrieben, mehrere auch in lebenslänglicher Haft gealten.

Nach dieser gewaltsamen Unterdrückung des Cryptocalvinismus in Sachsen ging Churfürst August 1575 von neuem an das Concordienwerk, indem er sich mit mehrern Fürsten und Theologen verständigte nd dann im Februar 1576 einen Convent auf dem Schloß Lichtenurg bei Prettin an der Elbe veranstaltete, wo die zwölf versammelten churſächsischen, brandenburgischen, hessischen und hennebergischen) heologen über drei Punkte eins wurden: 1) daß alle bisherigen eindschaften in Vergessenheit kommen, 2) das Corpus Philipp. abeschafft und als Norm der Lehre die h. Schrift nebst den drei ökum. ymbolen, der ungeänderten A. C. u. Apologie, den beiden Katechismen und den schmalk. Artikeln angesehen, und 3) über die streigen Lehren eine besondere Erklärungsschrift aufgesetzt werden sollte. zu einer solchen hatte aber der Churfürst schon zwei Grundlagen in Händen: die Formula Suevica et Saxonica, eine 11 Artikel enthaltende Schrift Andreä's, die auch in Niedersachsen, nach einigen von Mart. Chemnitz u. Dav. Chyträus angebrachten Verbesserungen, viel Beifall gefunden hatte, u. 2) die s. g. maulbrunner Formel, auf Veranlassung des Fürsten Georg Ernst von Henneberg von Luc. Ostander und Balth. Bidembach entworfen und auf einem Convent im Kloster Maulbrunn (in Schwaben) angenommen. Aus diesen beiden Formeln wurde daher auf einem Convent von 18 Theologen zu Torgau (Juni 1576) das wichtige Torgische Buch gemacht [4]), welches der Churfürst dann den andern evang. Fürsten und Ständen zur Prüfung zusandte, und nachdem er die meisten (25) Bedenken und Censuren erhalten hatte, dreien Theologen, Mart. Chemnitz von Braunschweig, Jac. Andreä von Tübingen und Selnecker von Leipzig zur nochmaligen Verbesserung und Ueberarbeitung übergab. Diese kamen im März 1577 zu Kloster Bergen bei Magdeburg zusammen und fertigten hier zugleich aus der eigentlichen, ziemlich weitläufigen Torgischen Erklärung (der Solida Declaratio) einen Aus-

4) Vergl. Jac. H. Balthasar, Historie des Torg. Buchs ꝛc. Greifswald. St. 1–6. 1741 ff. 4. etc. Baumgarten: Abdruck des Torg. Buchs aus einer gleichzeitigen handschr. Urkunde ꝛc.; mit einer Vorrede von Semler, Halle 1760.

zug (Epitome) oder ſummariſchen Begriff. Im Mai aber kamen ſie daſelbſt nochmals (wahrſcheinlich zum dritten Mal, das zweite Mal im April) zuſammen und brachten nun mit noch drei andern Theologen, Andr. Musculus und Chriſtoph Cornerus von Frankfurt a. O. und Dav. Chyträus von Roſtock, ihre Erklärungsſchrift unter dem Titel: „Gründliche, lautere u. redliche Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel A. C.“ ꝛc. zum Abſchluß [5]).

Ehe aber zur Veröffentlichung derſelben durch den Druck geſchritten werden konnte, mußte erſt für die Unterſchreibung derſelben geſorgt werden, und dieſe kam auch in Sachſen, Brandenburg und andern dem Werk geneigten Ländern noch im Lauf des J. 1577 ohne allen Zwang [6]), wie man ſagt, zu Stande. Mit den andern, der neuen Formel abgeneigten Ständen (Heſſen, Anhalt, Holſtein, Pommern, Nürnberg, Danzig ꝛc. und dem jetzt Schwierigkeiten machenden Churfürſten von der Pfalz) knüpfte man auch neue Unterhandlungen an, erhielt aber meiſt harte Cenſuren und abſchlägliche Antworten. Zur Prüfung dieſer Cenſuren wurde nochmals ein Convent zu Tangermünde (im März 1578) gehalten, wo man ſich dahin vereinigte, daß dieſelben keine Berückſichtigung verdienten. Dennoch aber veranſtaltete man noch in dieſem Jahre einen Convent mit den heſſiſchen Theologen zu Langenſalza, einen mit den anhaltiſchen zu Herzberg, und einen mit den churpfälziſchen zu Schmalkalden, und zur Freude der Verbündeten wurde doch wenigſtens auf dem letztern Churpfalz wieder ſo ziemlich gewonnen. Darauf kamen die Verfaſſer der Formel im Jan. 1579 wieder in Jüterbock zuſammen, um die ſolenne, im Namen der vereinigten Stände geſtellte und von dieſen

5) Anfangs und in den erſten Abſchriften lautete der Titel: Allgemeine, lautere .... Wiederholung.

6) Nämlich es ſtand Jedem, der ſich lieber abſetzen laſſen wollte, frei, nicht zu unterſchreiben. Man „donnerte“ die Leute, wie Andreä ſelber ſchreibt, bei der Vermahnung zur Unterſchrift blos gehörig an, und bedeutete ſie, daß ſie ohne dieſelbe nicht Diener der Landeskirche bleiben könnten; übrigens ließ man ihnen ganz freie Wahl. Und das ſoll nicht einmal ein indirecter Zwang ſein! Warum doch dies abläugnen, und nicht lieber ſagen, daß aber auch ohne einen ſolchen Alles in dem alten Wirrwarr geblieben wäre?

a unterschreibende Vorrede abzufassen, die dann auf einem zweiten
onvent zu Bergen den Wünschen von Churpfalz gemäß etwas anders
ingerichtet und, nach abermaligen Erinnerungen von dieser Seite her,
n Juni 1579 zu Jüterbock abgeschlossen wurde, worauf die Un-
erschreibung derselben von den Ständen, und auch von Churpfalz,
rfolgte. Im Ganzen haben dieselbe 3 Churfürsten, 20 Herzöge und
fürsten, 24 Grafen, 4 Freiherren und 35 Reichsstädte, zusammen
6 Reichsstände unterschrieben und die Schrift selber 8000 Kirchen-
iener, bis auf welche Zahl die Unterschriften aber erst in der Heidel-
erger Ausg. v. 1582 hinankommen.

Darauf wurde sogleich zur Veröffentlichung dieser Schrift in dem
n Lichtenburg beschlossenen neuen Corpus doctrinae, dem Concor-
ienbuche, geschritten, dessen Druck schon seit 1578 begonnen hatte,
nd so erschien denn das Ganze, dieser Codex der symb. Bücher mit
er Eintrachtsformel, am 25. Juni 1580 (50 Jahre nach der Ueber-
gabe der A. C.) unter dem Titel: Concordia. יהוה Christliche,
Widerholete, einmüthige Bekenntnis nachbenannter Chur-
fürsten, Fürsten u. Stände Augsb. Confession und derse-
ben zu ende des Buchs unterschriebenen Theologen Lehre
und Glaubens. Mit angeheffter in Gottes Wort, als der
einigen Richtschnur, wohlgegründeter Erklärung etlicher
Artikel, bei welchen nach D. M. Luthers sel. Absterben dis-
putation und Streit vorgefallen. Aus einhelliger Ver-
gleichung und Befehl obgedachter Churfürsten — — der-
selben Landen, Kirchen, Schulen und Nachkommen zum un-
derricht u. warnung in Druck verfertiget. Mit Churf. G.
zu Sachsen befreihung. Dreßten MDLXXX. Fol. [7]). Die
darauf folgenden deutschen Ausgaben waren: Magdeburg 1580. 4. —
Tübingen 1580. Fol. (ohne das Tauf- und Traubüchlein.) —
Dreßden 1581. 4. (ebenfalls ohne diese Schriften). — Frankfurt a.

7) Die Exemplare dieser ersten Ausgabe stimmen nicht ganz mit einander überein, weil seit 1578 gleich zwei Ausgaben gedruckt und einzelne Bogen der ersten, wegen Druckfehlern und andern Versehen, ungedruckt wurden. Woran die Exemplare der ersten Ausgabe kenntlich sind, s. bei Köllner a. a. O. S. 563. Sie hat das Tauf- und Traubüchlein, am Ende auf einem besondern Blatt die Namen der Drucker mit ein Paar Sprüchen ꝛc.

O. 1581. Fol. — Magdeburg 1581. 4. — Heidelberg 1582. Fol. (ohne Tauf- u. Traubüchlein). — Dreßden 1598. Fol. (wieder mit dieſen Beigaben). — Leipzig 1603. 4. (mit der Vorrede des Churf. Chriſtian II.) — Stuttg. 1611. 4. (mit der Vorrede Joh. Friedrichs). — Concordia — mit Heinr. Pippings hiſt. Einleitung, Leipzig 1703. 4. (2. Ausg. von Weiße, 1739). — Chriſtl. Concordienbuch — von Siegm. Jac. Baumgarten, Halle 1747. 8. — mit der Leipz. theolog. Facultät Vorrede, Wittenberg 1760. 8. 66 ff. Ferner die Ausgaben von Schöppf (Dresden 1826 u. 27), Köthe (Leipzig 1830), von Detzer (Nürnberg 1830. 42. 47.), Bodemann (Hannover 1843).

Die erſte lateiniſche Ueberſetzung der Formel hatte Luc. Oſiander beſorgt und Selnecker ohne Auftrag in die von ihm voreilig beſorgte lat. Ausgabe des Concordienbuches aufgenommen (Lips. 1580. 4.). Da aber dieſe Ausgabe den Text der A. C. nach der Octavausgabe von 1531 gab, mehrere Fehler (unter andern in den Art. Smalc. ultimum ferculum für ult. judicium) und in der Ueberſetzung der F. C. Mängel hatte, ſo gab Selnecker ſchon 1582 eine veränderte Ueberſetzung der F. C. heraus, und da auch dieſe nicht genügte, ſo wurde ſie 1583 auf einem Convent zu Quedlinburg verbeſſert und dann von Selnecker in die erſte unter öffentlicher Auctorität veranſtaltete lateiniſche Ausgabe des Concordienbuchs v. J. 1584 aufgenommen. Andere lat. Ausgaben dieſes Buches ſind: Lips. 1602. 8. mit der Präfatio Chriſtian's II. — Lips. 1606. 1612. 18. 26. 8. etc. — Lips. 1678. 8. cum Appendice tripartita *Adami Rechenbergii*, nach deren Seitenzahl gewöhnlich citirt wird. — Ferner die Ausgaben von Pfaff (Tübingen 1730. 8., mit Varianten, Erklärungen u. Anhängen), Mich. Weber (Wittenberg 1801 — 11. 8.) — Tittmann (Lips. 1817. 8. 1827.) — *Hase* (Lips. 1827. 37. 45.) — *Meyer* (Götting. 1830.) — *Frank* (Lips. 1846—47.) — Deutſch-lateiniſche giebt es von Reneccius (Lips. 1708. 35. 4.), von J. G. Walch (mit hiſtor. Einleitungen), Jena 1750. 8., von J. T. Müller (Stuttg. 1848).

Wenden wir uns nun noch einmal zu der letzten Schrift dieſes die Symbole unſerer Kirche enthaltenden Buchs, zur Concordienformel, zurück, ſo beſteht dieſelbe, nach der ihr ſchon in Torgau gegebenen Einrichtung, aus zwei Theilen (oder Aufſätzen). Den erſten

bildet der „Summarische Begriff“ oder die Epitome, den andern die „Gründliche — Erklärung“ (Solida Declaratio). Beide aber behandeln dieselben Gegenstände in derselben Reihenfolge der Artikel (die sich ziemlich an die der A. C. anschließt), nur daß die Epitome Alles kürzer faßt und die Hauptpunkte schärfer und deutlicher herausstellt, indem sie bei jedem Artikel erst den Status controversiae angiebt, dann die rechte Lehrart in einer pars affirmativa feststellt und zuletzt die Irrthümer der Gegner (in einer pars negativa) verwirft. Beiden aus 12 Artikeln[8]) bestehenden Theilen geht ein Vorwort voraus: de compendiaria Regula atque Norma, ad quam omnia dogmata exigenda .... sunt; darin wird die h. Schrift als die alleinige Regel des christlichen Glaubens und Lebens aufgestellt und ein Verzeichniß der symb. Bücher unserer Kirche gegeben, mit dem Bemerken, daß dieselben in der ganzen Kirche als schriftgemäß anerkannt seien. Hinter den 12 Artikeln folgen in den deutschen, den ursprünglichen und anfangs allein authentischen Text enthaltenden Ausgaben die Unterschriften von 8000 Kirchendienern, und hinter diesen als nicht symbolischer Anhang ein von den Hauptverfassern der Formel, von Andreä und Chemnitz besorgter Appendix oder Catalogus testimoniorum von Beweisstellen aus der Schrift und den Vätern für die im 8. Artikel vorgetragene Lehre von der Person Christi und der Idiomencommunication. Doch ist diese Schrift, auf Erinnerung des Churfürsten von der Pfalz, in den auf die Edit. princeps folgenden Ausgaben nicht mehr Appendix benennt und in manchen Ausgaben auch ganz weggelassen worden.

Daß die Concordienformel gleich anfangs im größten Theile des protest. Deutschlands (von 86 Ständen) angenommen worden ist, haben wir schon erwähnt. Nicht angenommen wurde sie in Hessen, Pommern, Anhalt, einem Theil von Mecklenburg, Holstein, Zweibrücken, Schlesien, der Lausitz, Nassau, Straßburg, Frankfurt a. M., Speier, Worms, Nürnberg, Magdeburg, Bremen, Danzig, theils aus Anhänglichkeit an Melanchthon und aus Neigung zum Calvinismus, theils aus gekränkter Eitelkeit oder auch aus politischen Rücksichten. Auch sind in der Folge mehrere Fürsten, welche die Formel

8) Eigentlich werden nur 11 Artikel gezählt, wozu ein Anhang von den Rotten und Secten kommt, den wir hier als den zwölften Art. meinen.

unterschrieben hatten, wieder von ihr abgefallen und ihre Gegner geworden. In der Churpfalz führte nach dem Tode des Churfürsten Ludwig († 1583) sein Bruder Casimir als Administrator die reformirte Lehre ein; ebenso trat Churfürst Joh. Sigismund von Brandenburg 1614 zur reformirten Kirche über. Herzog Julius blieb zwar der lutherischen Lehre treu, sagte sich aber bald aus Verdruß über eine ihm übel ausgelegte Versorgung seiner Söhne auf geistlichen Pfründen und auch auf Anreizung der helmstädter Theologen, die an einigen nachträglichen Aenderungen und an der Idiomencommunication Anstoß nahmen, von der Concordienformel wieder los. Auch gingen Zweibrücken, Anhalt und Hessen, welche dieselbe nicht unterschrieben hatten, zur reform. Kirche über. Dafür traten ihr in der Folge noch bei: Krain, Kärnthen und Steiermark, Sachsen-Lauenburg (1586), Schweden (auf dem Concil zu Upsala 1593 und dem Reichstag zu Stockholm 1647), Holstein (1647), Ungarn (auf den Conventen zu Eperies und Leutschau 1593 u. 1596), Pommern (1685), und auch in Dänemark, dem einzigen auswärtigen Reiche, um dessen Beitritt man sich beworben hatte, und wo Friedrich II. ihre Publication bei Todesstrafe (1580) verbot, ist sie später zu großem Ansehen gelangt.

Gleich nach der Publication dieser Schrift (1581) erschienen von calvinisch gesinnten Lutheranern Streitschriften gegen dieselbe (wie die Admonitio Neostadiana von den Theologen der Rheinpfalz, die Bedenken der anhaltinischen Theologen und der Prediger zu Bremen &c.), auch ein Examen des 1. Art. von der Erbsünde aus der Feder des Flacianers Irenäus. Deshalb veranstalteten die drei der F. C. treuen Churfürsten eine Conferenz Kirchner's, Selnecker's und Chemnitzen's zu Erfurt (Ende 1581), wo eine vierfache „Apologie" des Concordienbuchs unternommen wurde. Die beiden ersten Theile derselben, die noch in Erfurt fertig wurden, hießen das erfurtische Buch, der 3. war gegen Irenäus gerichtet, und der 4. gegen einen pseudonymen Wolf, unter dem Titel: Historie des Sacraments-Streits. Später erschien eine neue Streitschrift von Seiten des Markgrafen von Baden (gedruckt 1599 auf dessen Schloß Staffort bei Durlach, daher das Staffort'sche Buch genannt), die wieder mehrfache Widerlegung erfuhr. Von Seiten der schweizer Reformirten erschien: *Rud. Hospiniani*, Concordia discors h. e. de origine et pro-

gressu Formulae Bergensis liber unus etc. *Tigur.* 1607. Genev. 1678 (vergl. Köcher a. a. O. p. 189 f.)

Ueber den Werth dieses Concordienwerkes, welches dem Churf. August 80,000 Gulden gekostet haben soll, merken wir nur so viel an: 1) daß ein derartiges Werk in der damaligen traurigen Lage der Kirche nothwendig und fast nicht länger zu verschieben war und die daran betheiligten Männer wegen ihrer guten Absicht alles Lob verdienen; 2) daß die Verfasser der Concordienformel durch ihre klare und präcise Darstellungsgabe und ihre gediegene theologische Bildung besonders zur Abfassung einer solchen Erklärungsschrift und Lehrnorm befähigt waren; 3) daß sie darin auch ziemlich gewissenhaft zu Werke gegangen sind und wenigstens nichts gegen den offenbaren Sinn der ältern Confessionen festgestellt, wenn auch den Sinn derselben nicht überall richtig getroffen haben; 4) daß es aber dabei doch immer zu bedauern bleibt, daß sie sich bei ihren Entscheidungen nicht auf einen etwas höhern, freiern theologischen Standpunkt gestellt, daß sie die A. C. mehr im Sinne Luthers, als ihres Verfassers, Melanchthon's, ausgelegt, die streitigen Dogmen zu exclusiv lutherisch formulirt und nicht auf ihre Idee zurückgeführt und so die freisinnigere melanchthon'sche Partei ungerecht behandelt und großentheils aus der lutherischen Kirche hinausgedrängt und dem Calvinismus in die Arme getrieben haben. Zu tadeln bleibt es daher immer, daß sie ihrem Bestreben, der lutherischen Kirche zum Frieden zu helfen, der freiern, lange vorherrschend gewesenen und auf den Grund der A. C. ganz berechtigten melanchthon'schen Richtung so gar keine Rechnung getragen und der reformirten Schwesterkirche einen förmlichen Scheidebrief ausgestellt haben.

Anmerkung I. In mehrern Ausgaben des Concordienbuches stehen noch hinten die blos in Churſachsen symbolisch giltig gewordenen Articuli visitatorii. Sie erschienen in Folge erneueter calvinistischer Umtriebe, die besonders mit vom Kanzler Nic. Crell ausgegangen waren, zum Zweck einer auf dem Landtage zu Torgau (1592) beantragten Generalvisitation der Kirchen, 1593 unter dem damaligen Administrator von Churſachsen, Friedrich Wilhelm von S. Altenburg, in Druck. Sie sind von Aegid. Hunnius verabfaßt und ihre Grundlage bilden die Artikel von dem mömpelgarter Colloquium zwischen Andreä und Beza (1586). Es sind vier Artikel: vom

Abendmahl, der Perſon Chriſti, der Taufe und der ewigen Vorſehung Gottes, die dem Calvinismus ſcharf zu Leibe gehen.

Anmerkung II. Wichtige Schriften über die F. C. ſind: *Leonh. Hutteri* Concordia concors, de origine et progressu F. C. Vitemb. 1614 f. 1621. 4. Lips. 1690. 4. *J. Musaeus*, Praelectiones in Epitom. F. C. Jen. 1701. Jac. H. Balthaſar, Hiſtorie des torgauiſchen Buchs, als des nächſten Entwurfs des berg. Conc.-Buchs ꝛc. Greifswalde 1741—56. 8 Stck. J. Nic. Anton, Geſch. der F. C. Leipzig 1779. 2 Bde. 8.

§. 11.

Andere Sammlungen und einige Particularſymbole.

Ehe das eben beſchriebene Concordienbuch unternommen wurde, ſuchte man die nach Luthers Tode entſtandenen Streitigkeiten faſt in jedem einzelnen proteſtantiſchen Lande Deutſchlands durch eine beſondere Sammlung ſymboliſcher Bücher, durch ein beſonderes Corpus doctrinae beizulegen, und in dieſe Corpora wurden hier dieſe, dort jene ältern (auch mitunter neue) Schriften aufgenommen, je nachdem man es mehr mit der melanchthon'ſchen oder der luther'ſchen Partei hielt. Es gehören dahin:

1. Das Corpus doctrinae christ. Philippicum oder Misnicum, welches zuerſt, als ein nothgedrungenes Zeugniß gegen die Flacianer, deutſch unter dem Titel erſchien: Corp. doctr. chr. d. i. die ganze Summe der wahren chriſtl. Lehre des heil. Evangelii ... in etliche Bücher verfaßt durch den Ehrwürdigen Ph. Melanchthonem, zu Nutz und Anleitung der Pfarrer ... und zu einem Gezeugniß beſtändiger und einträchtiger Bekenntnis der reinen und wahren Religion, dabei dieſe churfürſtl. ſächſ. und meisniſchen Lande nunmehr bis ins 30. Jahr geblieben, gegen aller Lügengeiſter ungegründete falſche Auflage und Beſchwerung. Leipzig 1560 fol. Der Verleger war M. Ernſt Vögelin, der auch 1561 eine lateiniſche Ausgabe in Fol. erſcheinen ließ. Beide Ausgaben ſind aber beſorgt und veranſtaltet von Mel.'s Schwiegerſohne, Casp. Peucer, und Mel. hat noch die Vorreden dazu geliefert. Die darin enthaltenen Schriften ſind außer den 3 alten Symbolen: 1) die geänderte

A. C.; 2) die Apologie derſelben; 3) die Repetition der A. C., für das Concil v. Trident 1551 von Mel. geſchrieben. (auch Confessio Saxonica genannt); 4) die loci theologici von 1543; 5) das Examen Ordinandorum; 6) Responsiones ad Articulos Bavaricos (auf die 31 bairiſchen Inquiſitionsartikel v. 1558); 7) Refutatio Serveti; 8) Responsio de controversia Stancari, die aber erſt in der lat. Ausg. dazu kam. Von den andern Ausgaben mag hier nur noch die lateiniſche in Octav v. Th. Rihel in Straßburg genannt werden, nach der wir citirt haben. Im J. 1569 wurde allen Predigern Churſachſens aufs ſtrengſte geboten, nach dieſem Corp. ſich zu richten.

2. Das pommerſche C. D. v. J. 1561, mit dem Titel: Corp. Doctrinae christ., darin die wahre chriſtliche Lehre ..... begriffen iſt, welches ſoll auf unſers von Gottes Gn. Barnims des ältern, Joh. Friedrichen, Ernſt Ludwigs, Barnims des Jüngern und Caſimirs, Herzogen zu Stettin, Pommern ꝛc. Verordnung in allen pommerſchen Kirchen ſamt der Biblien und Tomis Lutheri zu Nutz der Pfarrherrn gekauft, verwahret u. demgemäß gelehret werden. Zu dieſem 1. Theile, der blos eine Ueberſetzung des Corp. Philipp. mit Berufung auf Luthers Schriften enthielt, erſchien dann noch 1564 ein zweiter Theil mit den beiden Katechismen, den ſchmalk. Art. und andern Schriften Luthers.

3. Das preußiſche, Repetitio doctrinae ecclesiasticae, Königsberg 1567. Es enthält eine auf Herzog Albrechts Befehl von Mörlin u. Chemnitz verfaßte, auf der Synode zu Königsberg 1567 unterſchriebene Bekenntnißſchrift von 9 Artikeln, und dann die A. C. und Apologie und die ſchmalk. Artikel.

4. Das Corp. doctrinae Thuringicum, Jena 1570 fol., ſtreng lutheriſch, wie auch das vorige. Es enthält die ökum. Symbole, die Katechismen, die A. C. v. 1531 und die Apologie, die ſchmalk. Art., das Bekenntniß der Ländſtände zur Zeit des Interims Anno 49 übergeben (von Menius verfaßt) und die fürſtl. ſächſ. Confutationes (das berüchtigte Confutationsbuch, von Flacius 1558 verfaßt, und 1559 deutſch und latein. herausgegeben).

5. Das brandenburgiſche, auf Verordnung des Markgrafen und Churfürſten Johann Georg, Frankf. a. O. 1572 erſchienen, es enthält die A. C., angeblich aus dem rechten, Carolo V. übergebenen

Original, den kl. Catechism., eine Erklärung der A. C. und des kl. Catechism. aus den Postillen und Lehrschriften zusammengezogen von Andr. Musculus und die Kirchenagende, und ist streng lutherisch.

6. Das Corp. doctr. Julium, publicirt am 13. Dec. 1578 auf Befehl Herzogs Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel, auf welches in Braunschweig noch verpflichtet wird. Es enthält außer den alten Symbolen: 1) einen kurzen Bericht von etlichen (14) fürnehmen Artikeln, von Mart. Chemnitz; 2) die Katechismen; 3) die A. C. und Apologie; 4) die schmalk. Artikel; 5) Urbani Regii Büchlein, wie man fürsichtiglich von den fürnehmsten Art. christl. Lehre reden soll, mit einem nützl. Appendice (von Chemnitz) über 11 streitige Artikel.

7. Das Corp. Doctr. Wilhelminum für das Fürstenthum Lüneburg, Ulsen 1576, in welchem die neuern Aufsätze bei vorigen fehlen, wofür später die Concordienformel angehängt worden. Vergl. Franz Walch, Breviar. p. 21.

8. Die Nürnberger Normalschriften (zwölf theologische Schriften älterer u. jüngerer Lehrer, meistens melanchthon'sche) 1648. Deutsch in Quart, 1721 lateinisch (Libri normales norimbergi[1]).

Von den einzelnen Partikularsymbolen mögen hier nur genannt werden:

1. Die gräflich reußische Confession, von Sim. Musäus u. A. 1567 verfaßt, die sehr lange Geltung behalten hat.

2. Confessio ministror. in eccl. Antwerpiensi, bestehend aus 23 Artikeln.

3. Formula consensus de doctrina ..... quam omnes praedicatores in eccl. Lubecensi receperunt, von Val. Curtius, 1560.

4. Fünf Bekenntnisse der Prediger zu Lübeck, Hamburg u. Lüneburg aus den Jahren des Streites (1548—1557), schon 1560 als Normalbücher unterschrieben und 1728 von Nic. Staphorst in eine Sammlung gebracht mit dem Titel: die Bekenntnisse der Kirchen zu Hamburg.

5. Die Confession des Herzogs Christoph von Würtenberg, vom Joh. Brenz verfaßt und am 24. Januar 1552 dem Concil von Trient

1) Ueber diesen ganzen §. vergl. Baumgartens Erläuterungen S. 248 ff.

herantwortet. Sie erſchien 1552 deutſch und wurde auch der würtemberg. Kirchenordnung vorgeſetzt.

6. Das Bekenntniß vom Abendmahl, auf der Synode zu Stuttgart 1559 aufgeſetzt.

7. Die Articuli visitatorii, 1592 unter dem Adminiſtrator von Churſachſen, Friedr. Wilhelm von Altenburg, gegen den Calvinismus publicirt und in Sachſen eigentlich noch giltig.

In Dänemark haben außer der A. C. ſymboliſche Geltung erlangt: 1) das jetzt durch jene wieder antiquirte kopenhagiſche Bekenntniß (Conf. Hafniensis), zu der 1530 angeſtellten Disputation von Joh. Taufen verfaßt; 2) die Apologie oder Antwort auf die daſelbſt von den Biſchöfen übergebenen Artikel; 3) die 25 Artikel Friedrich's II. v. 1569 (de quibus interrogabuntur peregrini et hospites, qui in regno petunt hospitia).

In Schweden: die Verordnungen der großen wider den ſich eindrängenden Katholicismus veranſtalteten Synode zu Upſala 1593 und die königl. Verordnungen von 1655 u. 1663.

In Siebenbürgen: die clauſenburger Confeſſion von Chriſto dem Gottmenſchen, wider Stancarus, von Casp. Helt, 1559, das Bekenntniß der Hermannſtadter Synode (1557) vom Abendmahl und das der Synode zu Medewiſch, aufgeſetzt bei dem Geſpräche mit den Reformirten 1561 und beſtätigt auf der Synode zu Hermannſtadt 1563.

v. In Ungarn: das Bekenntniß der Städte Caſchau, Leutſchau, Eperies ꝛc., dem König Ferdinand übergeben und nachher mit den Verordnungen der Synode zu Murany mehrmals beſtätigt, ferner das Bekenntniß v. J. 1568 und die Disputatio mit den Unitariern zu Griechiſch-Weißenburg 1568 [2]).

2) Zur Liturgik der evang. Kirche, welche über manche Frage der Symbolik Licht verbreitet, vergl. Herm. Adalb. Daniel Codex Liturgicus eccles. universae, P. II. Cod. Lit. Eccl. Luther. contin., Lips. 1847.

Capitel II.

Die ſymboliſchen Bücher der andern chriſtlichen Kirchen.

§. 12.

Die der römiſch-katholiſchen Kirche.

Als Hauptquelle des neuern, von den ältern durch ein beſtim
teres und ſchärferes Gepräge und durch die Verdeckung oder Lega
rung mancher ſpätern Menſchenſatzungen und Schulmeinungen
unterſcheidenden römiſch-katholiſchen Lehrbegriffes ſind die Decreta
Canones concilii Tridentini anzuſehen, an die ſich als ſymboli
Schriften zweiten Ranges der Catechismus Romanus und die P
fessio fidei Tridentina anſchließen.

a. Canones et Decreta Concilii Tridentini.

Das hier genannte letzte allgemeine Concilium der Papiſten,
welchem auch die Evangeliſchen eingeladen waren, wurde unter P
Paul III. am 13. December 1545 eröffnet und dauerte mit drei I
terbrechungen, von denen eine ziemlich vier, die andere zehn Ja
währte, bis zum 4. December 1563. In dieſer langen Zeit ha
nicht mehr als 25 öffentliche Sitzungen gehalten, aber von di
waren wieder nur 11 von Bedeutung, die andern wurden, da
Concil bald vertagt, bald verlegt, bald blos wieder eröffnet wu
mit leeren Formalitäten ausgefüllt, ſo daß in ihnen gewöhnlich
ein kurzes Decretum prorogationis sessionis zu Tage kam. Gl
die drei erſten Sitzungen waren ziemlich unnütz, indem in der e
die Synode blos eröffnet, in der zweiten den verſammelten Biſch
eine Ermahnung zu einem gottesfürchtigen Wandel während der
node gegeben und in der dritten das conſtantinopol. Symbolum
leſen wurde. Darauf kamen einige Sitzungen (4—7), die von
deutung waren; aber ſchon in der achten (am 11. März 1547) wu
das Concil nach Bologna verlegt, weil in Trient die Peſt aus
brochen ſein ſollte, und da nun Mehrere gegen dieſe Verlegung p

hirten und in Trient zurückblieben, so konnte in der 9. und 10. itzung in Bologna wieder nur das bekannte Decretum prorogationis faßt werden, und zuletzt wurde das Concil entlassen. Nun begann erst von Neuem wieder am 1. Mai 1551 unter Julius III., und ter diesem Papste hielt es zuerst zwei Scheinsitzungen (11. u. 12.), nn zwei von Belang für die Sache (13. u. 14.) und dann wieder ei, in denen nichts zur Berathung kam. In der letzteren (16.) rde ein Decretum suspensionis gefaßt wegen des von Churfürst oritz unternommenen Zuges gegen den Kaiser. Hierauf ruhte es Jahre in Frieden, bis es unter Pius IV. am 18. Januar 1562 eder zusammenkam. Aber auch jetzt vergingen wieder vier Sitzungen 7.—20.) fruchtlos, und blos in den folgenden (21.—25.) wurden e Berathungen fortgesetzt. Der Gang derselben war, daß die päpstlichen Legaten, welche präsidirten, für jede Sitzung einen Lehrsatz und uen die Verfassung, den Cultus oder die Disciplin betreffenden Reformpunkt zur Erörterung bestimmten. Darüber wurde zunächst in eheimen Congregationen berathen und oft heftig gestritten, letzt aber immer durch die vielen italienischen Bischöfe ein dem römischen Hofe gefälliges Resultat gewonnen. Dies wurde durch einen ourier heimlich nach Rom berichtet, und erst wenn es dort genehmigt war, wurde es endlich in einer öffentlichen Sitzung wie it einem Munde zum Beschluß erhoben und darauf protokollirt und ublicirt. Den Decreten über die Lehre, welche die positiven Bestimmungen enthielten, wurden gewöhnlich noch kurze Canones angehängt, in denen die Gegenlehre mit den Worten: „si quis dixerit ... anathema sit“ verworfen wurde. Manchmal erschienen jene ber auch, ebenso wie die Reformdecrete, in Form von Capiteln. ie sind im Ganzen folgende:

Sessio 4.: Decretum de canonicis Scripturis (8. April 1546); Sessio 5. (17. Juni d. J.): de Peccato originali; Sess. 6. (13. Jan. 47): de Justificatione; Sess. 7. (3. März 47): Decr. de Sacramentis in genere und einige Canones de baptismo et confirmatione; Sess. 13. (11. Oct. 1551): de S. Eucharistiae Sacramento; Sess. 14. (25. Nov. d. J.): de S. Poenitentiae et extremae Unctionis Sacramentis; Sess. 21. (am 16. Juli 1562): de Communione sub utraque Specie et parvulorum; S. 22. (17. Sept. 62): Doctrina de Sacrificio Missae; S. 23. (15. Juli 63): Vera et

catholica de Sacramento Ordinis doctrina; S. 24. (11. Nov. 63): Doctrina de Sacramento Matrimonii; S. 25. (3. u. 4. Dec. 63): Decretum de Purgatorio, doctrina de Invocatione, Veneratione et Reliquiis Sanctorum et sacris Imaginibus. Decret. de Indulgentiis, de delectu ciborum, jejuniis et diebus festis, de indice librorum, Catechismo, Breviario et Missali. Als gute Früchte des Concils werden auch von den Proteſtanten betrachtet: Reinigung des Lehrbegriffes von einem allzugroben Pelagianismus, Verbeſſerung des Unterrichts in Schulen und Seminarien, das Gebot, die Bibel dem Volke vorzuleſen, Einſchränkung des Ablaßhandels und die Reſtitution mehrerer biſchöflicher Rechte.

Die feierliche Beſtätigung der Synodalbeſchlüſſe erfolgte am 26. Jan. 1564 durch eine Bulle des Papſtes Pius IV. (Benedictus Dominus et Pater Domini nostri etc.), in welcher zugleich allen Geiſtlichen und Laien verboten wurde, Anmerkungen oder Commentarien über dieſelben herauszugeben, da der Papſt ihre Auslegung ſich allein vorbehalte. Förmliche Anerkennung hat die Synode in Ober- und Mittelitalien, in Portugal, Polen und beim Kaiſer (hier durch Nachlaſſung des Kelches für Oeſterreich und Baiern) gefunden; in Spanien, Neapel und den Niederlanden iſt ſie mit Vorbehalt der königlichen Rechte, in Frankreich factiſch, mit Ausnahme der Reformbeſchlüſſe, im katholiſchen Deutſchland und in Ungarn nach und nach ſtillſchweigend anerkannt worden.

Nachdem die Beſchlüſſe des Concils ſchon während der Dauer deſſelben einzeln im Druck erſchienen und auch gleich nach dem Schluß deſſelben in mehreren nicht autoriſirten Ausgaben zuſammen ins Publicum gebracht worden waren, erſchien die erſte authentiſche Ausgabe derſelben auch noch im Jahr 1564 in Rom in Folio unter dem Titel: Canones et Decreta sacrosancti oecumenici et generalis Concilii Tridentini sub Paulo III., Julio III., Pio IV., Pontificibus Max., Romae, apud Paul. Manutium, Aldi F. MDLXIV. Cum Privilegio Pii IV. Pontif. Max. Auf dieſe folgten noch in demſelben Jahre Ausgaben zu Rom, Antwerpen, Löwen, Cöln und darauf mehrere andere, von denen die beachtenswertheſten ſind: die zu Lyon 1580. 8. mit dem Index librorum prohibitorum (der auch ſchon auf der Synode beantragt und angefangen worden war), die ex recognitione J. Gallemart, Cöln 1618. 1620., Antw. 1644.,

von 1712. 8., mit den Declarationen der Cardinäle, die zuerst in Antwerpen 1640 herausgegebene von Phil. Chifflet (qui Annotationes, Titulos et Argumenta, it. Constitutiones 26 ex antiquo re desumptas — adjecit), besonders aber die kritisch bedeutende von Jod. le Plat, Antwerpen 1779. 4. In neueren Zeiten sind auch einige billige Handausgaben erschienen.

Ueber die Geschichte des Concils selber vergl.: 1) die freimüthige Historia C. Trid. von dem Venet. Servitenmönch Paul Sarpi, die zuerst italienisch Lond. 1619. fol. (durch den gewesenen Erzbischof L. Ant. de Dominis), dann ebendaselbst 1620 lateinisch erschien und später von P. Fr. le Courayer (Lond. u. Amst. 1736. 2 Thle.) in einer werthvollen französischen Uebersetzung, wie auch von J. E. Rambach (Halle 1761 ff. 6 Bde.) in einer deutschen Uebersetzung herausgegeben worden ist. 2) Die dieser entgegengesetzte apologetische Istoria del Concilio di Trento von dem Cardinal und Jesuiten Sforza Pallavicino, die zu Rom 1656 in zwei Foliobänden erschien, und dann öfter gedruckt, auch von Giattini (Antw. 1670. 3 Bde. Fol.) ins Lateinische und von Th. F. Klitsche (Augsburg 1835 f. 8 Bde.) ins Deutsche übersetzt worden ist. 3) Chr. Aug. Salig's Vollständige Historie des Trident. Concils. Halle 1741 ff. 3 Thle. 4. Außer diesen sind noch zu vergleichen: J. le Plat Monumentorum ad histor. conc. Trid. spectantium ampl. collectio. Lovan 1781 ff. 7 voll.; — G. J. Planck Anecdota ad hist. c. Tr. Gott. 1791 ff., 24 Progr.; — Köllner Symbolik der heil. apostolisch-katholisch-römischen Kirche. Hamburg 1844, wo man auch S. 9—47 das Nöthige über die eigentlichen, in Rom verborgen gehaltenen Acten und andere ungedruckte und gedruckte Documente findet.

b. Professio fidei Tridentinae.

(Eigentlich: Forma Professionis orthodoxae fidei.)

Da die Synode zu Trient (Sess. 24. reform. cap. 1. 12., Sess. 25. reform. c. 2.) eine verpflichtende Glaubensregel für nothwendig erachtet hatte, so wurde gleich noch im J. 1564 auf Befehl Pius IV. eine solche in ächt römischer Fassung entworfen und in einer doppelten Bulle vom 13. November 1564 bekannt gemacht, damit sie fortan von

Allen, die ein geistliches Amt oder eine akademische Würde bekämen, beschworen würde. Sie beginnt mit den Worten: „Ego N. firma fide credo et profiteor omnia et singula, quae continentur in Symbolo fidei, quo s. Rom. Ecclesia utitur etc.“, worauf das Symb. Nicaeno-Constantinop. ganz abgedruckt ist, und stellt dann noch auf $1^1/_2$ Octavseiten in 11 kurzen Artikeln die römisch-katholische Lehre von der Tradition, der heil. Schrift, den sieben Sacramenten und ihrer Verwaltung, von der Erbsünde und Rechtfertigung, dem Meßopfer und der Transsubstantiation, von einer Gestalt im Abendmahl, vom Fegfeuer, von Anrufung der Heiligen, Verehrung der Bilder und dem Ablaß, vom unbedingten Gehorsam gegen den Papst, als den Statthalter Christi und dem alleinseligmachenden katholischen Glauben dar, und zwar in einer weit bestimmteren Form als die Decrete der Synode, und auch mit Hinzufügung eines in diesen nicht erwähnten Artikels, von der römischen Kirche als der Mutter und Lehrerin aller übrigen und dem Papste, als Vicar Christi. Sie steht im Magnum Bullarium Roman. T. II. p. 127 f. ed. Lugd. und allen neueren Kirchenagenden. Vergl. Mohnicke urkundliche Geschichte der s. g. Professio fidei Trid. Greifswald 1822. 8. Auch wird sie gewöhnlich als Convertitenbekenntniß gebraucht. Das schreckliche „Ungarische Fluchformular“ wird von den ungarischen Geistlichen für ein Machwerk eines Verläumders erklärt.

c. Der Catechismus Romanus.

Die Abfassung desselben wurde schon in einer Congregation der Trid. Synode (den 28. Januar 1562) beschlossen und einer besondern Commission übertragen, die sich auch im Herbste an die Arbeit machte. In der letzten (25.) Session aber wurde, da der vorgelegte Entwurf nicht genügte, auf Vorschlag der päpstlichen Legaten beschlossen, daß nun der Papst selber die weitere Leitung dieses Werkes übernehmen sollte, und dieser übertrug dasselbe drei angesehenen Theologen, dem Erzbischof Leonardo Marino, dem Bischof Egidio Foscarari und dem portugiesischen Gelehrten Franc. Fureïro, welche in Zeit von einigen Jahren unter Aufsicht dreier Cardinäle den Katechismus mit aller Sorgfalt ausarbeiteten, von den Humanisten Pogianus und Paulus Manutius gut lateinisch stylisiren ließen und dann

m Papſte Pius V. zur Approbation vorlegten, worauf er 1566 iter dem Titel erſchien: „Catechismus, ex Decreto Conc. Trident. Parochos, Pii Quinti Pontif. Max. jussu editus. Romae, in dibus Populi Romani apud Paul. Manutium, 1566.“ in Fol. 39 pagg. Gleich darauf erſchien auch aus derſelben Druckerei eine uart- und Octavausgabe und eine italien. Ueberſetzung in Octav[1]). t der Cölner Quartausgabe 1572 war dann der ganze Inhalt über-hetlich in Bücher und Capitel eingetheilt[2]). Nachher iſt natürlich ſer Katechismus, der von mehreren Provinzialſynoden, auch in ankreich, approbirt wurde, ſehr oft wieder abgedruckt und in viele ndesſprachen überſetzt worden. Wie ſchon ſein Titel angiebt, iſt er ht ein Schulbuch für Anfänger, ſondern eine Anweiſung für Geiſt-he und Lehrer, und als ſolche iſt er gewiß ſehr gut und zweckmäßig gefaßt und ſehr gut geſchrieben, ſo daß er hinſichtlich ſeiner Form m größern lutheriſchen Katechismus nicht etwa nachſteht. Er be-indelt das Ganze der katholiſchen Lehre in vier Büchern. Im rſten Buche, welches wieder aus 3 Theilen beſteht, wird das apo-oliſche Symbolum (deſſen Abfaſſung hier, mit Anführung der alten age, den Apoſteln ſelber zugeſchrieben wird) Satz für Satz ganz nau und größtentheils ſehr ſchön erklärt. Das zweite Buch han-lt von den Sacramenten, und zwar zuerſt in 6 Capiteln im llgemeinen, dann von jedem Sacramente einzeln in mehrern Capiteln von der Taufe allein z. B. in 14 Capiteln); aber hier kommen nun reilich ſonderbare Behauptungen vor. Das dritte Buch erklärt den Decalogus und das vierte die Oratio Dominica. Dabei ſind in dieſem Katechismus manche Lehren ausführlicher und genauer vorge-tragen, als in den tridentiner Beſchlüſſen, z. B. über die Verehrung der Heiligen und den Gebrauch der Bilder, und manche ſogar einge-webt, die dort fehlen, z. B. vom limbus patrum und von der Hoheit des Papſtes; andere aber ſind auch wieder übergangen, z. B. vom Ablaß, Roſenkranz ꝛc.

Die ſymboliſche Autorität dieſes im Auftrag des tridentiner Con-

1) Daß der Urtext italieniſch geweſen ſein ſoll, wie Guerike ſchreibt, iſt falſch. Vergl. Danz a. a. O. in der Praefatio.

2) Auch wurde dann in manchen Ausgaben die Fragform angebracht.

eils verfaßten und ſowohl vom Papſt als den meiſten Biſchöfen autoriſirten Katechismus unterliegt keinem Zweifel, wenn ihn auch die Jeſuiten aus Veranlaſſung der Streitigkeiten über die auxilia gratiae und die Prädeſtination noch ſo ſehr angefochten und durch andere Katechismen, namentlich durch die beiden des Jeſuiten Peter Caniſius (von denen der größere auf Veranlaſſung Ferdinands I. ſchon 1554 erſchienen war) zu verdrängen geſucht haben. Auch kann es ſeiner ſymboliſchen Geltung keinen Abbruch thun, daß ſpäterhin immer mehrere Katechismen erſchienen ſind, namentlich faſt in jedem Lande ein beſonderer Schulkatechismus; denn er nimmt deshalb immer noch dieſelbe Stellung zur Kirche ein, wie der größere lutherſche zu der unſerigen. Die Geſchichte dieſes Lehrbuches findet man in dem ihm ſeit 1659 gewöhnlich vorgedruckten „Apparatus ad Catech., in quo ratio, auctores, auctoritas, approbatores et usus declarantur“. (wahrſcheinlich von Reginald in Toulouſe, einem Dominikaner und Vertreter der thomiſtiſch-janſeniſtiſchen Meinungen). Außerdem vergl. Köcher, catechet. Geſchichte der päpſtiſchen Kirche ꝛc. Jena 1753. Marheinecke, Syſtem des Katholicismus. Bd. 2. S. 116 ff. Köllner, a. a. O. S. 166 ff.

Anmerkung I. Außerdem ſind als öffentliche Zeugniſſe der katholiſchen Kirchenlehre anzuſehen: 1) die auf Antrag des tridentinischen Concils verbeſſerten und vom Papſte ſanctionirten liturgiſchen Bücher der römiſchen Kirche, nämlich das Missale Romanum, welches in neuer Geſtalt ex decreto Conc. Trid. unter Pius V. 1570 erſchien, dann auf Befehl Clemens VIII. (1604) und zuletzt unter Urban VIII. (1634) nochmals verbeſſert worden iſt[3]), und das Breviarium Romanum, 1568 (kleinere Agende und Gebetſammlung, mit Pſalmen, Lectionen aus der heil. Schrift, Hymnen ꝛc.); 2) die zwar nicht zu ſymboliſchen Anſehen gelangte, aber als Zeugniß des damaligen Kirchenglaubens wichtige Confutatio Aug. Confessionis v. J. 1530, und 3) einige biſchöflich autoriſirte Professiones fidei, z. B. die Professio orthodoxae fidei a Graecis emittenda (von Papſt Gregor XIII. vorgeſchrieben) und die Lowiczer Formel in Polen,

3) Vergl. dazu Daniel, Codex Liturgicus, P. I.: Cod. Liturg. Ecclesiae Rom. Catholicae. Lips. 1847.

556[4]). Die symbolische Autorität der im jansenistischen Streite
on Innocenz X. (1653) und Clemens XI. (1711. „Unigenitus.“)
genmächtig erlassenen Bullen könnte wohl in Frage gezogen werden.

Anmerkung II. Zur Erläuterung der katholischen Symbol-
hre können benutzt werden: *Rob. Bellarmini* (seit 1560 Jesuit,
it 1599 Cardinal, † 1620), Disputationes de controversiis christ.
dei adversus hujus temporis haereticos. Rom. 1581 ff. 3 voll. f.
yon, 1610. 4 Tom. Prag. 1721. 4 voll. f. Diese Disputa-
onen zeigen besonders, wie die von den tridentiner Vätern absichtlich
was unbestimmt und allgemein gefaßten Glaubensartikel ziemlich all-
mein in der Kirche verstanden werden, sie enthalten die in den Schu-
n herrschende Lehre über die fides declarata. Aber eben deshalb
uß zwischen beiden immer wohl unterschieden werden; denn was nicht
n der auf den allgemeinen Concilien repräsentirten Kirche als ein
laubenssatz aufgestellt ist, gehört nicht zur öffentlichen, normativen
irchenlehre. Und solcher der theologischen Wissenschaft frei gelassener
fragen giebt es in der katholischen Kirche gar manche, mehr als da,
o die Concordienformel dominirt, z. B. in den Lehren über den Ur-
and der Menschen, über die Erbsünde, die unbefleckte Empfängniß
er Maria, die Rechtfertigung, die Prädestination, das opus opera-
um, über die Kirche, die Wirkung des Ablasses, die Infallibilität
er Canonisation. Denn es war Grundsatz des Concils von Trident,
mmer nur eine allgemeinere Fassung des Dogma's, welche die ver-

---

4) Die ungarsche Fluchformel gehört, wie schon oben erwähnt worden,
nicht hieher; der Merkwürdigkeit wegen mögen aber hier einige Sätze daraus
stehen: 2) Confitemur, Papam Romanum caput esse Ecclesiae, nec errare
posse. 4) Confitemur, quidquid Papa instituerit novi, sive intra sive
extra Scripturam, quidquid etiam demandaverit, esse verum, divinum et
salvificum; ideoque a Laicis majoris aestimari debere Dei vivi prae-
ceptis. 7) Confitemur, lectionem Scripturae S. ortum esse haeresium et
sectarum, scaturiginemque blasphemiae. 11) Confitemur, Papam R. ha-
bere potestatem Scripturam immutandi, pro voluntate augendi et immi-
nuendi sua. 22) Juramus etiam, donec una gutta sanguinis in corpore
nostro extiterit, doctrinam maledictam illam evangelicam nos omnimode,
clam et aperte, violenter et fraudulenter, verbo et facto persecuturos,
ense quoque non excluso.

ſchiedenen möglichen Betrachtungsweiſen und die unter den Mönchsorden traditionellen ſchärferen Beſtimmungen einſchloß, als Erklärung der Kirche hinzuſtellen und ſo den vorhandenen theologiſchen Fractionen einige Freiheit in der Entwickelung des Dogma's zu laſſen. Köllner a. a. O. S. XIII. „Und es würde keine Sünde ſein — bemerkt dazu Gervinus in der „Miſſion der Deutſchkatholiken," Heidelb. 1845 —, dieſe Toleranz als eine letzte Lehre von dem heil. Stuhle zu entnehmen, dieſe Toleranz, ohne die der Katholicismus in ſo viele Secten hätte auseinander fallen müſſen, als es Kloſterregeln und Mönchsdoctrinen gab." S. 73.

Neuere Sammlungen der ſymboliſchen Bücher der kath. Kirche ſind: 1) Libri symbolici ecclesiae Romano-catholicae, ed. *J. Fr. L. Danz*, Vimar. 1836 (nach welcher Ausgabe wir citirt haben); 2) Libri symbolici eccl. cath., ed. *Streitwolf et Klener*. Gött. 1837 u. 38. 2 Bde. (eine beſonders wegen der Prolegomena ſehr geſchätzte Ausgabe).

§. 13.

Bekenntnißſchriften der orthodoxen griechiſchen Kirche.

Zwiſchen der griechiſchen und abendländiſchen Kirche war zwar ſchon lange vor ihrer förmlichen Trennung eine geiſtige Verſchiedenheit vorhanden, indem jede einen andern Theil der Dogmatik mit Vorliebe ausgebildet hatte, jene im Intereſſe der Speculation den theologiſchen, dieſe im Intereſſe der kirchlichen Gnaden den anthropologiſchen und ſacramentlichen; auch war ſchon in der erſten Periode des Bilderſtreites, wo die Franken, vom Papſte abweichend, gegen die Bilderverehrung auftraten, die Interpolation des Symbolums durch das filioque zur Sprache gekommen (zu Gentilly bei Paris 767); aber deshalb wäre ſicherlich noch keine förmliche Trennung entſtanden, wenn nicht auch die römiſche Herrſchſucht den Griechen immer unerträglicher geworden wäre. Dieſe zeigte ſich namentlich, als in Conſtantinopel der dem leichtſinnigen Hofe durch ſeine mönchiſche Strenge

ige Patriarch Ignatius abgesetzt und 858 der dem Hofe ver-
dte, in hohen weltlichen Würden stehende, aber auch in der Theo-
ie grundgelehrte Photius an seine Stelle gesetzt worden war.
stolze römische Papst Nicolaus I., an den sich Ignatius gewandt
te, erklärte die Wahl des Photius für ungiltig, that denselben in
Bann und forderte bei dieser Gelegenheit mehrere Kirchenprovin-
zurück. Photius aber vergalt 866 Gleiches mit Gleichem, schlug
noch Bulgarien zu seinem Patriarchate und machte in einer En-
lica der römischen Kirche die Interpolation des Symbolums, das
ten am Sabbath, den Genuß der Mehlspeisen in der ersten Fasten-
he und Anderes zum Vorwurf. Er wurde in Folge eines Regie-
gswechsels gestürzt und seine Absetzung wurde von den Gesandten
Papstes auf einer Synode zu Constantinopel 869 bestätigt, dann
rde er 878 wieder eingesetzt und 886 wieder vertrieben. Aber der
reit kam dadurch nicht zur Ruhe, da der Papst immer noch Bul-
rien verlangte und die von seinem Gegner geweihten Bischöfe nicht
den wollte. Im 11. Jahrh. brach er von Neuem aus unter dem
triarchen Mich. Cerularius, der die alten Vorwürfe wiederholte
d noch außerdem über den Gebrauch des ungesäuerten Brodes im
endmahl, über den Cölibat der Priester u. A. ein Geschrei erhob.
. J. 1054 sprachen beide Parteien den Bann über einander aus, und
dem sind alle Unionsversuche zwischen beiden Kirchen ohne bleiben-
n Erfolg gewesen. Die auf den Synoden zu Lyon (1274) und
Florenz (1439) wurden auf Drängen der griechischen Kaiser ver-
staltet, die aus dem Abendlande Hülfe gegen den Halbmond brauch-
n, und sie führten auch zu einer für Rom vortheilhaften Vereinba-
ung, aber das griechische Volk wies sie beide Male wieder mit Un-
illen zurück, und seitdem hat unter ihnen der blinde Haß gegen die
römische Kirche eher zu- als abgenommen, wie denn noch heute in
Constantinopel der Papst mit allen seinen Anhängern am Sonntage
Quadragesima feierlich verflucht und auch in den Lehrbüchern der
russischen Kirche auf's pöbelhafteste verketzert wird. Daß sich die
griechische Kirche von ihm getrennt und losgesagt hat, wird ihr unter
uns wohl Niemand verdenken, aber eine Ursache, die römische Kirche
zu verketzern, hat sie nicht, und wenn man sieht, wie sie hinter dieser
in der Entwickelung des religiösen Geistes so sehr weit zurückgeblieben
ist, so fällt die Anmaßung, mit der sie sich die allein orthodoxe Kirche

auf Erden zu ſein rühmt, geradezu ins Lächerliche und die Vorliebe, die man manchmal unter uns für ſie gezeigt hat, erſcheint als Schwachheit. Wahr iſt es, daß ſie manche Lehren noch in der älteren, unbeſtimmteren Faſſung hat, aber deshalb iſt ihre ganze religiöſe Anſchauung um nichts evangeliſcher, als die der Papiſten, ſondern vielmehr noch ſinnlicher und abergläubiſcher, und eben das gilt von ihrem Cultus.

Ehedem ſtand dieſe ganze Kirche unter den Patriarchen von Conſtantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jeruſalem, von denen der Erſtere der vornehmſte war und die Oberleitung der Kirche hatte, ohne jedoch untrüglicher Glaubensrichter zu ſein. Jetzt leben ſeine Collegen meiſtens in Conſtantinopel von ſeiner Gnade und er ſteht ſo mit einer perennirenden Synode an der Spitze des geſammten griechiſchen Clerus im türkiſchen Reiche und verleiht den Gliedern deſſelben ihre prieſterliche und zugleich richterliche Gewalt. Früher ſtand unter ihm auch die ruſſiſche Kirche, aber 1589 bekam dieſelbe ein eigenes Patriarchat und ſeit 1721 ſteht ſie unter der heil. immerwährenden Synode in Petersburg, d. h. unter dem Kaiſer. In Dogma und Ritus gehört ſie aber ganz noch der griechiſchen Mutterkirche an und zu dem excluſiven Charakter derſelben iſt bei ihr noch eine ächt römiſche Eroberungsſucht gekommen. Die Kirche des jetzigen griechiſchen Königreiches ſteht ſeit 1833 ebenfalls unter einer einheimiſchen permanenten Synode.

Die geſammte orthodoxe griechiſche Kirche (mit der ruſſiſchen) bekennt ſich zu dem nicäniſchen und ächt conſtantinopolit. Symbolum und zu den Beſchlüſſen der erſten ſieben ökumeniſchen Concilien, denen ſie aber noch das zu Conſtantinopel 692 gehaltene als quinisextum einreiht und auch öfters noch das ebendaſelbſt 879 unter Photius gehaltene als ein achtes beifügt, während die Lateiner das vom J. 869 als ihr achtes zählen und das quinisextum nicht für ökumeniſch halten. Außerdem beſitzt ſie noch aus der Zeit der Eroberung von Conſtantinopel durch die Türken und aus einer ſpätern Periode, wo ſie durch das Eindringen des Calvinismus (wie auch durch die Jeſuiten) beunruhigt wurde, einige größere Bekenntnißſchriften, die aber nicht alle zu dem Anſehen ſtreng bindender Lehrvorſchriften gelangt ſind. Die wichtigſte davon, die eigentlich allein in der ganzen ruſſiſchen und griechiſchen Kirche den Rang eines ſymboliſchen Buches behauptet, iſt:

1) Die Confessio orthodoxa von Petrus Mogilas (ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς) (auch der russische Katechismus genannt) vom Jahre 1640. Sie wurde von Mogilas abgefaßt zu einer Zeit, als der griechische Clerus in Constantinopel nicht nur von den unter dem Schutze des französischen Gesandten dort verweilenden Jesuiten durch allerlei Ränke zu einer Union mit Rom versucht wurde, sondern auch Viele aus seiner Mitte dem Calvinismus sich zuneigen sah. An der Spitze der Letztern stand eine Zeitlang der Patriarch von Constantinopel selber, Cyrillus Lucaris, ein geistreicher und gelehrter Mann, der 1567 auf der venetianischen Insel Candia geboren war, dort und in Padua studirt, hierauf Italien, die Schweiz und Belgien durchreist, längere Zeit in Genf sich aufgehalten, dann zur Verhinderung der Union einen Gesandschaftsposten in Polen bekleidet hatte und 1602 Patriarch von Alexandrien, 1621 aber von Constantinopel geworden war, wo er von den Jesuiten auf's heftigste verfolgt und in Folge ihrer Anklagen auch mehrmals abgesetzt, ja endlich 1638 auf ihr Anstiften als Majestätsverbrecher ersäuft wurde. Dieser Mann hatte 1629 zuerst lateinisch und dann 1633 auch griechisch in Genf eine Confession herausgegeben, die fast ganz calvinistisch lautete und in die griechische Kirche eine ziemliche Bewegung brachte, da sich Viele für sie erklärten und ihr auch noch dann anhingen, als sie auf einer Synode 1638 verdammt worden war. Um daher die Reinheit des griechischen Lehrbegriffes gegen Jesuiten und Calvinisten zu wahren, veranstaltete Mogilas, Metropolit von Kiew, die Abfassung eines kurzen Katechismus, den er 1640 einer Provinzialsynode zur Prüfung und Revision vorlegte und dann nach Constantinopel schickte, wo er auf einer Conferenz griechischer und russischer Geistlichen nochmals revidirt und 1643 durch die Unterschriften der Patriarchen von Constantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem zur orthodoxen Confession der ganzen griechischen Kirche erhoben wurde. Später ist er nochmals auf einer Synode zu Jerusalem 1672, wie auch 1721 von Peter I. sanctionirt worden. Er ist in Fragen und Antworten abgefaßt und handelt in drei Theilen: 1) de Fide (vom constantinopol. Symbolum und im 1. Art. desselben von des Menschen Natur und Fall, 2) de Spe (vom Vaterunser und den evangelischen Seligpreisungen), 3) de Caritate in Deum et Proximum. Zum ersten-

male wurde diese Confession griechisch und lateinisch zu Amsterdam 1662 auf Veranstaltung des Pfortendolmetschers Panagiotes gedruckt, mit befürwortenden Briefen des Nectarius und Parthenius; dann ist sie öfter herausgegeben worden, griechisch und lateinisch von Laurentius Normann, Prof. in Upsala, Leipzig 1695. 8., griechisch, lateinisch u. deutsch von K. G. Hofmann, Breslau 1751, deutsch unter dem Titel: Liber symbolicus Russorum etc. von J. Leonh. Frisch, Frankfurt u. Leipzig 1724. 4. Das Griechische darin, wie auch in den andern Confessionen, ist schon sehr verderbt und weder alt- noch neugriechisch.

Hierzu kommt 2) Synodus Hierosolymitana, adversus Calvinistas a. 1672 sub Patriarcha Hierosol. Dositheo celebrata, oder genauer die auf derselben aufgesetzte Verwahrungsschrift (Clypeus orthodoxae fidei sive Apologia .... adv. Calvinistas haereticos) gegen die immer noch vorhandenen Anhänger des Lucaris. Sie besteht aus 6 Capiteln, in denen der Beweis versucht wird, daß die berüchtigte Confession des Lucaris weder von dem bekannten Patriarchen dieses Namens herrühre, noch weniger den Glauben der griechischen Kirche ausspreche; dann ist ein das sechste Capitel, zu desto gründlicherer Widerlegung jener calvinistischen Confession, von der Synode selber eine Confessio Dositheo angehängt, die aus 18 Decreten besteht, worauf die Unterschriften von 67 Bischöfen und Geistlichen folgen, daher denn von dieser Confession nicht gesagt werden kann, daß sie ein bloßes Privatbekenntniß des Dositheus geblieben sei. Die Acten der Synode stehen bei Harduin, T. XI. p. 179 ff.

Aelter, aber von geringerer Autorität sind 3) die beiden Confessionen des constantinop. Patriarchen Gennadius, die derselbe kurz nach der Eroberung von Constantinopel 1453 abgefaßt hat, um dem Sultan Muhamed II. auf sein Verlangen einen Begriff von dem christlichen Glauben zu geben. Das Unterscheidende des griechischen und römischen Lehrbegriffes wird in ihnen nicht berührt. Die erste dieser Confessionen ist in dialogischer Form abgefaßt, indem Muhamed den Gennadius auf das wohlwollendste über den christlichen Glauben befragt (Quid est Deus? Unde dicitur Deus? quot Dii sunt? etc.); die zweite ist eine bloße Ueberarbeitung und Erweiterung derselben in fortlaufender Rede. Beide handeln von Gott und seinem

Wesen und von Christo und seiner Natur, und die zweite fügt noch neben Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion bei. In beiden finden sich öfters Definitionen aus der platonischen Philosophie, auch heißt es Conf. I. Spirit. s. a patre et filio procedit, denn Gennadius war für die auf dem Concil zu Florenz 1439 geschlossene Union, an der er dort selber mit gearbeitet hatte. Die erste dieser Confessionen ist zuerst griech. u. lat. in Wien 1530 durch Joh. Brassicanus herausgekommen, dann in Zwickau 1677 (durch Chr. Daum), und lat. steht sie in der Lat. Biblioth. Patr. Lugd. 26, p. 556; die zweite erschien griech., lat. und türkisch in *Mart. Crusii* Turcograecia, Basil. 1584 f. und in *Dav. Chytraei* Oratio de statu ecclesiarum in Graecia. Francof. 1583.

Sämmtliche hier genannte öffentliche Bekenntnißschriften nebst der theerischen des Lucaris sind in einer Sammlung erschienen unter dem Titel: Libri symbolici ecclesiae orientalis. Nunc primum in unum corpus collegit, variantes lectiones adnotavit, prolegomena addidit . . . . *Ern. Jul. Kimmel.* Jen. 1843. Dazu ein Appendix libr. symb. eccl. orient. Jen. 1850.

Außer diesen öffentlichen Bekenntnissen verdienen noch folgende Privatschriften verglichen zu werden: 1) die Confession des Metrophanes Critopulus, eines alexandrinischen Geistlichen, der sich auf Veranlassung des Cyrillus Lucaris mehrere Jahre zu seiner wissenschaftlichen Ausbildung in England und auf den deutschen Universitäten aufhielt und den Helmstädtern 1625 dies sein Bekenntniß in 23 Capiteln aufsetzte, ohne aber aus Liebe zu Cyrillus dem ächt griechischen Lehrbegriffe etwas zu vergeben. Später wurde er Patriarch von Alexandrien und so seines Gönners Nachfolger. Seine Confession erschien mit einer lat. Uebersetzung des Hornejus in Helmstädt 1661. 4. 2) Die Acta et Scripta theologorum Würtemberg. et Patriarchae Constantinop. *D. Hieremiae*, quae utrique ab a. 1576 usque ad a. 1581 de Aug. Conf. inter se miserunt, graece et lat. ab iisdem theologg. edita. Witteb. 1584 f. Schon 1558 hatte Melanchthon durch einen nach Wittenberg gekommenen griechischen Diakonus dem Patriarchen von Constantinopel eine von Paul Dolscius besorgte Uebersetzung der Augsb. Confession geschickt. Im Jahre 1574 thaten dasselbe die tübinger Professoren Jacob Andreä und der große Grieche Martin Crusius durch einen evangelischen

Gesandtschaftsprediger bei der Pforte, und der Patriarch J
antwortete ihnen darauf 1576 in einem längern Aufsatze, in
von seinem Standpunkte aus gar Manches an der A. C. tadel
Tübinger schrieben wieder, ihre Confession ausführlich verthei
jener aber blieb bei seiner Meinung und unterließ es weislich,
drittes Schreiben nochmals zu antworten.

Der bekannteste Katechismus ist des Metropoliten P
(von Moskau) „rechtgläubige Lehre oder kurzer Auszug der
Theologie" (für den Großfürsten Paul Petrowitsch ausgear
welcher 1770 zu Riga in einer deutschen und 1774 zu Mo
einer lat. Uebersetzung erschienen ist. Er stellt aber den grie
Lehrbegriff nicht treu, sondern in einem sehr verschönernden
dar. Neben ihm giebt es noch einen auf Befehl Peters des
1722 erschienenen Auszug aus der Confession des Petrus M
deutsch von Frisch herausgegeben unter dem Titel: „Erste Un
sung der Jugend, enthaltend ein ABC-Büchlein wie auch ein
Erklärung der 10 Gebote ꝛc." (vergl. *Köcher*, biblioth. sy
catechet. p. 566.) Ueber einen andern, im griech. Semi
Wien eingeführten Katechismus vergl. Neudecker a. a. O. S

Besondere Schriften über den griechischen Lehrbegriff g
mehrere, z. B. *Leo Allatius* (geb. 1586 auf Chios, gest. 1
Rom), de ecclesiae occidentalis et oriental. perpetua (?) c
sione libri 3. Col. 1648. 4. (allzusehr latinisirend und unio
tig); Heineccius, Abbildung der alten u. neuern griech. K.
1711., 2 Theile. 4. *Kohl*, Ecclesia graeca lutheranizans, 1
1723. *Alex. de Stourdza*, Considerations sur la doctr
l'esprit de l'église orthodoxe. Weimar 1816. 8., in's T
übersetzt von Kotzebue (den Lehrbegriff verschönernd und mit Hi
neuern Philosophie auf's Beste deutend). Vergl. dazu Tzsch
in der Fortsetzung der Schröckh'schen K.-Gesch. Thl. 9, S
Ganz einseitig vom römischen Standpunkte abgefaßt sind die
Schriften von Schmitt (die morgenl. griech. russ. K., Mainz
und von Schlosser (die morgenl. orthod. K. Rußlands,
berg 1845).

Anmerkung I. Griechische Christen giebt es außerhall
lands, Griechenlands und der Türkei noch viele in Slavonien,
tien und Dalmatien (zum Unterschiede von den andern J

genannt), ferner in Ungarn (eine Million in 6 Bisthümern), ianischen, in Unteritalien und anderwärts. Doch giebt es eisten dieser Länder auch noch viele unirte Griechen (griechi- brauches), die dem Bekehrungseifer der Jesuiten nicht haben en können und sich haben bewegen lassen den Papst, den des heil. Geistes auch vom Sohne, das Fegfeuer und die Seelenmessen anzuerkennen, wofür man ihnen die Priesterehe, gere Fasten, die Austheilung des Abendmahles unter beiderlei nd überhaupt ihre Verfassung und Liturgie gelassen hat. In giebt es deren 600,000 in 4 Bisthümern. Die stärksten ngen zu einer Union mit der röm. Kirche haben die zum nischen Reiche gehörigen griechischen Christen (in Volhynien, ꝛc.) zu bestehen gehabt, da sie von den katholischen Königen als Dissidenten bedrückt wurden. Aus Noth willigten sehr die 1593 auf einer Synode zu Brzesk in Lithauen geschlossene Seit der Theilung Polens aber löste sich ihr Verhältniß zu den russisch gewordenen Provinzen wieder auf und die, welche der Union festhielten, hat seit 1839 Kaiser Nicolaus auf's te wieder in den Schooß der alleinseligmachenden griechischen rückgeführt, zum großen Jammer des heiligen Vaters.

nerkung II. Neben der orthodoxen griechischen Kirche be- ch noch, voller Haß gegen diese, die beiden Hauptketzerpar- s 5. und 6. Jahrhunderts, die Nestorianer und Mono- en. Jene, die Nestorianer (auch chaldäische Christen, dien Thomaschristen genannt) haben zwei Patriarchen in n und im nordwestlichen Persien und weichen von den Griechen , daß sie das Concil von Ephesus verwerfen, die Maria nicht bärerin nennen, an zwei Personen in Christo glauben, die Schrift weit über die Tradition stellen, keine Bilder verehren 3 Sacramente haben. Mehrere Gemeinden haben sich mit schen Kirche unirt. Die Monophysiten, die gegen das onische Concil mit ihrem Lehrer Eutyches nur eine, die Natur in Christo nach der Vereinigung der menschlichen mit g lassen, theilen sich wieder in Jacobiten, Kopten, Abyssinier enier. Die Jacobiten (von Jacobus Baradäus, der ihnen hrhundert eine kirchliche Verfassung gab) wohnen zerstreut in Mesopotamien und Babylonien, und sind jetzt, nachdem sich

mehrere Gemeinden an die römiſche Kirche angeſchloſſen haben, noch etwa 30,000 Familien ſtark. Die Kopten oder ägyptiſchen Chriſten ſtehen unter einem Patriarchen in Cairo, der zugleich nach griechiſcher Sitte ihr Oberrichter iſt, und haben Biſchöfe und Prieſter, leben aber in großer Armuth und Unwiſſenheit, abgeſehen von den chalcedoniſchen Beſtimmungen ſtimmen ſie mit der Lehre der orthodoxen Kirche überein, doch haben ſie neben der Taufe noch aus einigen nicht religiöſen Rückſichten die Beſchneidung eingeführt. Die Abeſſinier halten ſich zu ihnen und erkennen ihren Patriarchen an, der ihr kirchliches Oberhaupt weiht; auch haben ſie mit den Kopten einige jüdiſche Gebräuche angenommen. Die Armenier haben ihren Hauptſitz in der armeniſch-ruſſiſchen Landſchaft Eriwan, wo ihr Patriarch (Katholikos) in dem reichen Kloſter Etſchmiazin reſidirt, wohin ſehr oft gewallfahrtet wird. Außerdem aber leben ſie in der Türkei, in Rußland, Siebenbürgen u. ſelbſt in Marſeille, Venedig und Amſterdam zerſtreut, indem ſie geborne Handelsleute ſind. Sie ſind unter allen griechiſchen Schismatikern die Gebildetſten u. haben eine Nationalliteratur u. Druckereien. Mehrere Gemeinden, namentlich auf dem Libanon und in Venedig, haben ſich mit dem römiſchen Stuhle unirt. — Die Maroniten, von den alten Monotheleten abſtammend und den Libanon und Antilibanon bewohnend, ſind ſeit dem 12. und 15. Jahrhundert größtentheils mit den Römern unirt. Die Roskolniken (Ketzer) oder Philipponen ſind eine ruſſiſche Secte, die ſtarr am Alten hängt und von keiner noch ſo geringen Verbeſſerung (z. B. der Bibelüberſetzung, der Kirchenbücher) etwas wiſſen will. Sie leben in Polen, Rußland und Neu-Oſtpreußen.

§. 14.

Bekenntnißſchriften der reformirten Kirche.

Deren giebt es eine ſehr große Zahl, aber keine, die in allen reformirten Kirchen öffentliche Geltung hätte, und auch keinen geſetzkräftigen Codex derſelben, ſondern nur privatim veranſtaltete Sammlungen. Zu dieſen gehören:

1) Harmonia Confessionum fidei Orthodoxarum et Reformatarum ecclesiarum etc. . . Additae sunt ad

dcem brevissimae observationes, quibus tum illustrantur obscura, tum quae in speciem pugnare inter se videri possunt, perspicue atque modestissime conciliantur etc. Genevae 1581.

Dies Werk erſchien alſo kurz nach dem luth. Concordienbuche ab ſollte zeigen, daß in den reformirten Bekenntniſſen auch eine Einheit der Lehre herrſche, ſollte aber auch wo möglich ein Band der Einigung um alle reformirten Landeskirchen ſchlingen. Auch erſchien nicht ganz ohne öffentliche Autorität, ſondern im Namen der franzöſiſchen und niederländiſchen Kirchen, veranſtaltet von Beza, Salmartus und Dalläus; doch wurde es von den andern Kirchen nicht förmlich recipirt. Es iſt eigentlich keine Sammlung, ſondern, wie ſein Titel ſagt, eine Harmonie der Confeſſionen, eingetheilt in 9 Sectionen, deren jede ein Dogma behandelt mit Zugrundelegung eines Artikels aus der Conf. Helvetica poster., mit dem dann die verwandten Artikel in den andern Confeſſionen verglichen werden. Dieſen Confeſſionen werden hier aber auch die augsburgiſche, ſächſiſche, würtembergiſche beigezählt; denn die Reformirten ſimulirten gar zu gern aus politiſchen Gründen eine größere Uebereinſtimmung mit der A. C., als wirklich vorhanden war, und dies trug allerdings auch mit zur Erbitterung der Lutheraner gegen ſie bei.

2. Corpus et Syntagma confessionum fidei etc. Genev. 1612. 4. 1654. 4. Es iſt eingetheilt in 3 Theile, von denen die beiden erſten eine Menge Confeſſionen enthalten, auch die augsburgiſche u. dergl., und in der neuen Ausgabe die Canones Dordr. und die Confess. Cyrilli Lucaris, während der 3. Theil einen Consensum catholicum ex sententiis Veterum, qui Patres vocantur, desumtum aufſtellt. Der Herausgeber dieſer ebenfalls nicht öffentlich autoriſirten Sammlung war Gasp. Laurentius.

3. Sylloge confessionum sub tempus reformandae Ecclesiae editarum. Oxon. 1804. 1827.

4. Corpus librorum symbolicorum, qui in Eccles. Reform. auctoritatem publicam obtinuerunt. Edid. *J. Chr. A. Augusti.* Elberfeld 1827. 8. Unkritiſch und unvollſtändig.

5. Collectio Confessionum in Ecclesiis Reform. publicatarum. Edid. H. *A. Niemeyer.* Lips. 1840. Dieſe vollſtändige und kritiſch genaue Sammlung, nach der wir citirt haben, beſteht aus zwei Theilen, aus den Bekenntniſſen erſten und zweiten Ranges.

Sammlungen in deutſcher Sprache ſind: 1) die von J. M
2 Theilen, Neuwied 1828, 2) von Beck in 2 Theilen, Neuſtadt
mit ſehr ſchätzbaren hiſtoriſchen Einleitungen, 3) von Böckel, 1
1847, 4) von Bodemann, Sammlung der wichtigſten Beken
ſchriften. Hannover 1844.

Einzelne Bekenntnißſchriften.

a. Aus der erſten, vorcalviniſchen Periode.

1. Articuli sive conclusiones 67 Huldr. Zwin
geſchrieben und herausgegeben zu der am 29. Januar 1523 in
gehaltenen Disputation mit den Katholiſchen, in Folge deren d
formation dort eingeführt wurde. Sie erſchienen zugleich mit
„Fürſchrift des ehrſamen Raths der Stadt Zürich an alle Pfarrh
Leutprieſter ꝛc.“, alſo unter öffentlicher Autorität.

2. Theses Bernenses (die zehn Schlußreden), von
Kolb und Berthold Haller verfaßt, unter Zwingli's Auſpicien ge
auf der Berner Disputation vom 7.—26. Januar 1528 verth
und darauf, wie auch wiederum 1538, von der Berner Regierun
ſtätigt, mit dem Gebote an die Prediger, ſich darnach zu halten.
in den zwingliſchen Artikeln das Abendmahl nur eine Speiſe de
len zum Gedächtniß Chriſti genannt wird, ſo wird hier geſagt
eine leibliche Gegenwart Chriſti im Brode der Dankſagung au
Schrift nicht erweisbar ſei.

3. Confessio Tetrapolitana (Argentinensis, Suevica)
kenntniß der vier oberdeutſchen, zu Zwingli's Lehre ſich hinneig
Städte Straßburg, Coſtnitz, Memmingen und Lindau, von M
Bucer in 23 Artikeln verfaßt und 1530 dem Kaiſer in Aug
übergeben. Sie ſtimmt faſt ganz mit der A. C. überein, nur b
ſich im 18. Artikel, vom Abendmahl, etwas zu Zwingli hin
Sie iſt ohne alle öffentliche Geltung geblieben [1]). Vergl. Pl

1) Dogmatiſch wichtiger, aber auch nie zu kirchlicher Geltung g
ſind zwei Privatbekenntniſſe Zwingli's: 1) Ad Carolum Rom. Imperat
dei Huld. Zwinglii Ratio, von ihm geſchrieben und nach Augsbu
ſandt citra gentis meae, wie er ſagt, praejudicium, denn die Sc

Geſchichte der Entſtehung .... des proteſtantiſchen Lehrbegriffs III, 1. S. 83 f.

4) Confessio Basileensis prior (et Mühlhusana), die man früher für eine dem Kaiſer 1530 zu Augsburg übergebene Schrift des Baſeler Reformators Oekolampadius anſah, während ſie, nach neuern Unterſuchungen (vergl. Myconii Leben von Kirchhofer, Zürich 1813, und Hagenbach, krit. Geſch. der erſten Baslerconfeſſion, 1827) die Ueberarbeitung eines bloßen Privatbekenntniſſes iſt, das Oekolampad 1531 einer Synode vorgelegt hatte, und woraus dann ſein Nachfolger Oswald Myconius die hier genannte ausführliche Confeſſion gemacht hat. Sie iſt zuerſt 1534 im Namen des Baſeler Rathes deutſch unter dem Titel veröffentlicht worden: „Bekannthnus unſers heylig chriſtl. Glaubens, wie es die Kylch zu Baſel haldt.“ Baſel, Fol. Im J. 1537 wurde ſie aber auch in Mühlhauſen angenommen und gedruckt. Eine lateiniſche Ueberſetzung erſchien zuerſt 1561; die beſte iſt aber die 1647 von den baſeler Profeſſoren Zwinger, Beck und Buxtorf herausgegebene, mit der zugleich eine Verordnung der theolog. Facultät erſchien, wonach wöchentlich einmal über dieſe den Baslern immer beſonders werth gebliebene Confeſſion zu Nutz und Frommen der Studirenden disputirt werden ſollte. Sie beſteht aus zwölf Artikeln, unter denen der 6. vom Abendmahl ganz die zwingliſche Lehre vorträgt, aber in etwas myſtiſchen Worten, während im erſten Artikel von Gott der ewigen Erwählung blos kurz gedacht wird. Die ganze Confeſſion zeichnet ſich durch Einfachheit der Lehre und

---

wollten den Kaiſer nicht als Richter anerkennen. Hier wird denn auch ſchon die Gnadenwahl vorgetragen, aber mehr aus Gründen der Humanität, um dem Glauben an die Seligkeit der ungetauften Kinder eine Stütze zu geben. 2) Christianae Fidei brevis et clara Expositio, einige Monate vor der Cappeler Schlacht (1531) an König Franz I. von Frankreich geſandt, und erſt 1536 gedruckt und zugleich von Leo Judä, mit einer ſehr empfehlenden Vorrede, ins Deutſche überſetzt. Sie iſt im Art. vom Abendmahl noch freimüthiger, als jene, behauptet ebenfalls die ewige Gnadenwahl, dringt aber dabei mit allem Ernſt auf gute Werke, als die nothwendigen Erweiſe des Glaubens und erkennt auch den frommen Heiden die Seligkeit zu, indem ſie etwas von Gottes Geiſt und dem rechten Glauben auch in ihnen findet. In dieſer ganzen Schrift offenbart ſich ein ebenſo genialer, als praktiſcher Geiſt.

durch die Betonung eines praktiſchen Chriſtenthums aus; als Mittel der Beſſerung läßt ſie auch (Art. 7.) die Excommunication zu, worin die ältern mühlhauſener Ausgaben ihr nicht folgen, wie auch die berner und zürcher Kirche hierüber faſt immer anders gedacht hat. Vergl. Eſcher in Erſch und Gruber's allgem. Encyclopädie, Artikel helv. Confeſſion.

5. Confessio Helvetica prior (sive Basileensis posterior), die erſte gemeinſame, aber nicht zu öffentlicher Geltung gekommene Confeſſion der reformirten Schweizerkirchen. Sie wurde auf einem Convente geiſtlicher und weltlicher Abgeordneten der Städte Zürich, Baſel, Schaffhauſen, St. Gallen, Mühlhauſen, Biel, Bern und Straßburg verabredet, ſowohl um auf Bucers beſtändiges Drängen eine Vereinigung der reformirten und lutheriſchen Kirche einzuleiten, als auch um eine gemeinſame helvetiſche Confeſſion zu haben, im Fall ein allgemeines Concil zu Stande käme. Heinrich Bullinger von Zürich, Osw. Myconius und Symon Grynäus von Baſel wurden zunächſt mit der Abfaſſung derſelben beauftragt, und ſie kamen deshalb im Februar 1536 in Baſel zuſammen, wo ihnen noch Leo Judä von Zürich und Caspar Megander beigeordnet wurden, auch Bucer und Capito Zutritt zu den Verhandlungen erhielten, und verfaßten hier die Confeſſion lateiniſch, wobei aber Leo Judä zugleich auch eine deutſche Ueberſetzung beſorgte. Auf einem zweiten Convente zu Baſel (den 26. März 1536) wurde ſie dann von den Geſandten der obengenannten Städte unterſchrieben „als eine kurze und gemeine Bekenntniß des Glaubens der Kirchen, ſo in einer Eidgenoſſenſchaft das Evangelium Chriſti angenommen haben, allen Gläubigen und Frommen zu erwägen, zu beſchätzen und zu urtheilen dargeſtellt,“ und es wurde dabei zugleich ausgemacht, daß keine Stadt etwas darin ändern, aber auch keine ſie drucken laſſen ſollte. Nach Haller und Winer ſoll ſie doch 1536 und 1550 (oder 1587) deutſch im Drucke erſchienen ſein, aber in Feuerlini bibliotheca findet ſich nichts davon und auch Eſcher a. a. O. will von einem deutſchen Drucke nichts wiſſen. Lateiniſch erſchien ſie zuerſt, aber ohne öffentliche Autorität, in der Harmonia Confessionum 1581 und dann im Syntagma. Sie beſteht aus 27 Artikeln, und obſchon ſie in der Lehre vom Abendmahl die zwingliſche Anſicht nicht aufgiebt, ſo bequemt ſie ſich doch in den Worten, auf Bucers Betrieb, ſo viel als möglich, der lutheriſchen

hre an, daher ſie auch Luthern nicht mißfiel, als ſie ihm auf dem
onvente zu Wittenberg 1536 vorgelegt wurde. In einer nachge-
ndten Erläuterung glaubten aber die Schweizer doch erwähnen zu
üſſen, daß ſie nur einen Genuß des Leibes Chriſti durch den Glau-
n und keine Ubiquität ſtatuirten, und Luther in ſeiner damaligen
iedfertigen Stimmung war auch darnach bereit, ſich brüderlich mit
en Schweizern zu vertragen. Daß aber beide Parteien trotz der
ittenberger Concordienformel von 1536 und trotz der hier genannten
elv. Confeſſion ihre urſprünglichen Anſichten nicht aufgegeben hatten,
igte ſich ſpäter wieder, als Luther ſein kurzes Bekenntniß vom Sa-
ament mit den ärgſten Schmähungen gegen die Schweizer heraus-
ab. Auf dieſes antworteten die Züricher 1545 durch das von Bul-
inger verfaßte wahrhafte Bekenntniß der Diener der
Kirche zu Zürich, was ſie aus Gottes Wort mit der
heil. chriſtl. Kirche glauben und lehren, inſonderheit
von dem Nachtmahl unſers Herrn, und in dieſer aus 12 Ab-
ſchnitten über das apoſtol. Symbolum und einer beſondern Erklärung
über das Abendmahl beſtehenden Schrift trugen ſie wieder ohne alle
Schminke die einfache, trockene Lehre Zwingli's vom Sacrament des
Abendmahls wie von Jeſu Erhöhung vor. Auch blieb dieſes „wahr-
hafte" Bekenntniß ihres Glaubens bei ihnen immer in hohem Anſehen
ſelbſt in Zeiten, wo ſie ſich geneigt zeigten, auf Calvins Vorſtellungen
einzugehen.

b. Aus der zweiten, calviniſchen Periode.

Während ſo die drei Hauptkirchen von Zürich, Bern und Baſel
immer an dem urſprünglichen ſchweizeriſchen Lehrbegriffe feſtgehalten,
die beiden erſtern auch immer den Bann zurückgewieſen hatten, trotz-
dem daß derſelbe in der erſten helvet. Confeſſ. gebilligt worden war,
hatte indeſſen Johann Calvin in Genf Manches an Zwingli's
Lehre wie auch im Gottesdienſte und Kirchenweſen geändert, und da
ein Theil der berner Geiſtlichkeit auf dem franzöſiſchen Gebiete dieſes
Cantons (im Waadtlande) ſich ſeinem Einfluſſe hingab, war er des-
halb auch ſchon öfters in verdrießliche Händel mit dem berner Magi-
ſtrate gekommen, der durchaus von ſeiner finſtern Prädeſtinations-
und ſeiner myſtiſchen Abendmahlslehre nichts wiſſen wollte. Um nun

auf einem Umwege an dieſen anzukommen, ſuchte er ſich zuv
mit den Zürichern zu verſtändigen, was ihm auch ſo ziemlich
Es kam dort im Mai 1549 eine Uebereinkunft zu Stande,
Auguſt von Calvin veröffentlicht wurde, nämlich:

6. Consensus Tigurinus oder Consensio mutua
sacramentaria ministrorum Tigurinae ecclesiae et D. J. C
Dieſe Schrift beſtand aus 26 kurzen Artikeln, und drang zu
aller Entſchiedenheit auf eine reale Gegenwart u. Mittheilung
im Abendmahle, ohne aber dadurch der zwingliſchen Lehre, ge
der lutherſchen, das Mindeſte zu vergeben, ſo daß die Zürich
den beſtändigen Vorwurf der Lutheraner zurückzuweiſen, daß
Abendmahl ohne Chriſtum hätten, ſich wohl geneigt fühlen
darauf einzugehen, wenn ſie auch in der Art, wie ſich Calvin
Gegenwart Chriſti erklärte, manches dunkel und zweideutig
mußten[2]). Und ebenſo ließen ſich auch andere Städte dieſe
gefallen. Die Berner aber ließen ſich nicht zur Unterſchrift be
bewegen, ſondern antworteten, daß ſie darin einiges nicht klar
fänden, auch nicht einſehen könnten, wozu wieder eine neue Conf
nöthig und nützlich ſein ſolle, da ſie ihre Theſen und die Zür
ihre letzte Confeſſion gegen Luther (1545) hätten. Symboli
Anſehen hat dieſe Uebereinkunft nie erlangt, auch iſt ſie in Z
ſelber bald wieder in Vergeſſenheit gekommen.

7. Consensus Genevensis oder De aeterna Dei p
destinatione, qua ad salutem alios ex hominibus elegit, alios
exitio reliquit, item de providentia, qua res humanas gube
consensus pastorum Genevensis ecclesiae a *J. Calvino* expos
Genev. 1552. Obſchon Zwingli und Oekolampadius auch ſchon
willkührliche Erwählung des Menſchen zur Seligkeit gelehrt ha
ſo war doch dieſes bei ihnen noch nicht ſtreng durchgebildete D
bisher noch keineswegs zur Kirchenlehre erhoben, ſondern in den

2) Hierbei mag vorläufig bemerkt werden: Zwingli ſtatuirte höd
eine ideale Gegenwart Chriſti im Abendmahle, als eine moraliſche Wi
des Abendmahlsgenuſſes, per contemplationem fidei, Calvin, eine my
reale, durch das Herniederſtrömen einer belebenden Kraft in die Seele
Gläubigen von dem im Himmel bleibenden Leibe Chriſti, Luther eine
ſtantielle Gegenwart deſſelben in und unter dem Brode.

Confessionen meist übergangen oder blos flüchtig berührt wor-
Calvin aber, der es in der horribelsten Fassung aufstellte,
cht der Mann, der Andere ruhig ihren Weg gehen lassen
er glaubte sich einmal zum Reformator der schweizer Lehre
und fing daher auch an, jenes Dogma durch allerlei Vorträge
n aufzubringen. Schon in dem Consensus Tigurinus hatte
ht unterlassen können, seiner mit Erwähnung zu thun, aber noch
ner Weise, mit der die Züricher zufrieden sein konnten. Nun
verfaßte er 1551 den obigen ziemlich langen und gelehrten
ctat, der 1552 in dem nächsten Bereiche seiner Herrschaft, in
f, gedruckt und angenommen wurde, und dann schickte er denselben
ch den Theologen in Zürich, Bern und Basel zu. Diese jedoch
weigerten die Unterschrift, und die berner Regierung erklärte selbst
ch 1554 die Lehre von der Prädestination für eine neue, allzu sub-
le und sehr bedenkliche, von der die Geistlichen nur mit der größten
Bescheidenheit und Vorsicht reden sollten [3]). Mehr Glück hatte da-
gegen Calvin in Frankreich, Schottland und Holland, wie die folgen-
den Confessionen bezeugen.

8. Confessio Fidei Gallicana (Gallicarum ecclesiarum confessio etc. Confession de Foy, faite d'un commun accord par les François, qui desirent vivre selon la pureté de l'evangile de nostre seigneur J. Chr.), aufgesetzt (wahrscheinlich von Chandieu) nd genehmigt auf einer Synode zu Paris 1559, und 1561 dem önig Carl IX. überreicht, auch nochmals Heinrich IV. übergeben nd von diesem 1571 confirmirt. Sie trägt französisch in 40 Ar-keln die calvinische Lehre vor und ist in der deutschen Schweiz nicht genommen worden. Eine lateinische Ueberſetzung erschien 1566 in enf.

9. Confessio Scoticana, aufgesetzt von Joh. Knox, em Schüler Calvin's, und einigen Andern auf der Edinburger ynode 1560 und zuerst 1568 in schottischer Sprache gedruckt, dann

3) Vergl. Escher a. a. O. S. 240 f. Trechsel a. a. O. I. S. 187 f. . Heß, Leben H. Bullingers, Th. II. S. 40. Daß damals noch in ich Bullinger und Bibliander eine allgemeine Anbietung der Gnade Got- lehrten, wie auch nur eine solche im Concensus Tigurinus zugelassen den war, darüber siehe ebenfalls Escher a. a. O.

auch ins Lateinische übersetzt. Sie besteht aus 25 Artikeln und i
in Calvin's Geiste geschrieben, aber mit ziemlicher Milde in der Ph
destinationslehre. Später ist sie wieder mit bestätigt worden in de
s. g. negativen Bekenntnisse v. J. 1581 (Generalis Confessio vera
et christ. fidei et religionis), das auf zwei Seiten eine heftige Er
klärung gegen den Katholicismus enthielt. Außerdem hat auch no
die Westminsterconfession oder die der Puritaner v. J. 164
mit ihrem streng an die dordrechter Beschlüsse sich bindenden Lehr
in Schottland symbolisches Ansehen erlangt. Diese hat den Titel
Confessio fidei in conventu theologg. auctoritate Parliament
Angl. indicto elaborata etc., und besteht aus 33 Capiteln, die wie
der in §§. eingetheilt sind. S. den Appendix zu Niemeyer's
Collectio librr. symbol.

10. Confessio Belgica, ursprünglich eine Privatschrift de
Guido de Bres, die bald in weiteren Kreisen Billigung fand. In
französischer (wallonischer) Sprache gedruckt erschien sie zuerst 1561,
dann kam sie auch holländisch heraus. Auf der dordrechter Synod
wurde sie feierlich bestätigt. Sie besteht aus 37 Artikeln und ist in
Calvin's Geiste verfaßt.

11. Die 39 Artikel der englischen Episkopalkirche
eine im J. 1562 unter der Königin Elisabeth veröffentlichte neue un
bessere Redaction der unter Eduard VI. (1551) von Thom. Cran
mer und Lanc. Ridley aufgesetzten 42 Artikel. Sie erschien
1562 in London in einer lateinischen Octav- und in einer englisch
Quartausgabe, und dann öfter, unter anderem 1571 mit dem Ti
Articuli, de quibus convenit inter Archi-Episcopos et Episco
utriusque Provinciae et Clerum universum in Synodo Lon
a. 1562 . . . . ad tollendam opinionum dissensionem et con
sum in vera relig. firmandum, editi auctoritate sereniss. R
nae. In der Lehre halten sie eine gewisse Mitte zwischen Calvin
Luther.

12. Confessio Helvetica II. Die Entstehungsges
dieser wichtigsten und am weitesten verbreiteten Confession ist i
Kürze folgende. Im November 1565, als in Deutschland vom
Maximilian II. auf den 14. Januar des folgenden Jahres ein R
tag ausgeschrieben worden war, auf dem auch die Religionsang
heiten wieder zur Sprache kommen sollten, schrieb der zur refo

Kirche übergetretene und deshalb von den lutherischen Zeloten heftig angefochtene Churfürst Friedrich III. von der Pfalz an Heinr. Bullinger in Zürich und bat ihn um die Abfassung einer Confession, durch die er sich gegen die Verläumdungen der Lutherischen schützen könnte. Bullinger hatte eine solche, für den Fall seines Todes, schon im Pulte liegen und schickte sie dem Churfürsten, der damit sehr zufrieden war und sie ins Deutsche übersetzen lassen wollte. Mittlerweile hatte aber auch von Genf aus, wo Calvin 1564 gestorben war, dessen Freund und Nachfolger Beza bei den Zürchern und Bernern die Abfassung einer gemeinschaftlichen Confession in Anregung gebracht, und da diese eben nicht für eine neue waren, welche mancherlei Zusammenkünfte veranlaßt haben würde, so schlugen sie vor, die Bullinger'sche mit zur ihrigen zu machen und sie im Namen der Geistlichen an alle Gläubigen (nicht, wie es der Churfürst wollte, an den Kaiser) zu richten. Die Genfer waren damit einverstanden und bald waren auch die andern reformirten Cantone für dies Vorhaben gewonnen, ausgenommen Basel, wo Sulzer sich sehr zur lutherischen Lehre hinneigte, so daß der Druck der Confession in Zürich rasch begonnen und im März 1566 beendigt war. Neben dem lateinischen Texte erschien zugleich eine von Bullinger besorgte deutsche Uebersetzung, und ebenso eine französische von Beza in Genf. Diese Confession fand nicht blos in der Schweiz und Pfalz, sondern auch in Schottland, Frankreich, England, Polen und Ungarn großen Beifall und öffentliche Anerkennung, und seit 1644 erschien sie auch mit der Unterschrift Basels. Die erste lateinische Ausgabe hatte den Titel: „Confessio et Expositio simplex orthodoxae fidei et dogmatum catholicorum .... concorditer ab Ecclesiae Christi ministris, qui sunt in Helvetia, Tiguri, Bernae, Scaphusii, Sangalli, Curiae Rhetorum, et apud confoederatos, Mylhusii item et Biennae, quibus adjunxerunt se et Genevensis Ecclesiae ministri, edita in hoc, ut etc.;“ in den folgenden Ausgaben wurden auch die Namen der andern Kirchen genannt, die sie angenommen hatten. Die Confession beginnt mit einer Vorrede an alle christgläubige Menschen in teutschen und welschen Landen, der zur Abwehr des Vorwurfes der Ketzerei aus dem Codex Justin. das kaiserliche Edict über den wahren katholischen Glauben beigefügt ist, und dann wird die Lehre der reformirten Kirche in einer sehr schönen Ordnung, in einer klaren, einfachen Sprache

und mit ziemlicher Genauigkeit und Bestimmtheit in 30 Capiteln vorgetragen und zwar so, daß immer der praktische Gesichtspunkt festgehalten und bei jeder Gelegenheit auf ein thätiges Christenthum gedrungen wird. Die ersten Capitel handeln von der heil. Schrift und deren Auslegung, von Gott, seiner Einheit und Dreifaltigkeit, und von seiner Anbetung, von der Vorsehung, der Schöpfung und dem Fall des Menschen, die letzten vom Gottesdienst und seiner Einrichtung, von den Feiertagen, von Kirchengütern, von der Ehe und Haushaltung und von der Obrigkeit. In der Lehre vom Abendmahle ist zwar Calvin's Anschauungsweise vorherrschend, aber hier und da eine Hinneigung zu Zwingli's Vorstellungen nicht zu verkennen, in der Lehre von der Prädestination herrscht aber ein gewisser Universalismus vor. Bei der weiten Verbreitung, welche diese Confession gefunden hat, ist sie auch in sehr viele europäische Sprachen übersetzt worden, ja selbst in die arabische; aber trotzdem, daß sie fast überall eine freudige Anerkennung gefunden, hat sie doch nicht in der reformirten Kirche diejenige symbolische Geltung, wie die A. C. in der evangelischen erlangt, sondern jede Landeskirche ging vor, wie nach, ihren eigenen Gang.

13. Confessio Hungarica oder Czengerina. Sie wurde auf einer Synode der ungarischen Reformirten zu Czenger 1557. aufgesetzt und angenommen und besteht aus 11 Artikeln, unter denen der vom Abendmahl ganz calvinisch gehalten ist und stark polemisirt. Zum Calvinismus bekannten sich in Ungarn gewöhnlich die Magyaren, zum Lutherthum die Deutschen, und jede dieser Parteien zählte damals an die 1000 Gemeinden.

14. Confessio oder Repetitio Anhaltina, v. Jahr 1579, aber erst 1589 im Druck erschienen; sie ist ein in der Hauptsache mit der reformirten Lehre übereinstimmendes Bekenntniß aus der melanchthon'schen Schule, in welchem von Calvin's absoluter Prädestination keine Spur zu finden ist. Der eigentliche Uebertritt Anhalts zur reformirten Kirche geschah erst 1596.

15. Confessio Marchica, oder: „Des hochgebornen Fürsten Johann Sigismund, Markgrafen zu Brandenburg . . . Bekändniß von jetzigen unter den Evangelischen schwebenden und in Streit gezogenen Punkten" ꝛc. 1614. Sie besteht aus 16 Artikeln und schließt sich an Calvin's Lehre vom Abendmahl und der Person Christi

an, ohne aber für deſſen Particularismus zu ſtimmen. Außer ihr haben im Brandenburgiſchen noch ſymboliſche Auctorität: a) das Colloquium Lipsiacum v. J. 1631, d. i. die Unterredung derer zu Leipzig 1631 anweſenden churſächſiſchen, brandenburgiſchen und heſſiſchen Theologen von denen zwiſchen den Evangeliſchen ſtreitigen Religionspunkten, und b) die Declaratio Thoruniensis, i. e. Generalis Professio doctrinae Ecclesiarum Reformatarum in Regno Poloniae, Magno Ducatu Lithauiae annexisque Regni Provinciis in conventu Thoruniensi anni 1645 ad liquidationem controversiarum maturandam exhibita d. 1. Septembris, beſtehend aus 7 Artikeln. Dieſe 3 Bekenntniſſe erſchienen zuſammen unter dem Titel: die drei Confeſſiones oder Glaubensbekenntniſſe, welche in der churf. brandenb. die Religion betreffenden Edictis zu beachten befohlen worden. Cöln a. d. Spree, 1695. 4.

16. Canones Synodi Dordrechtanae oder Judicium Synodi nationalis reformatarum ecclesiarum Belgicarum, habitae Dordrechti anno 1618 et 1619 (vom 13. Nov. 1618 bis 9. Mai 1619 in 154 Sitzungen), cui plurimi insignes theologi reformat. ecclesiarum Magnae Britanniae, Germaniae, Galliae interfuerunt, de quinque doctrinae capitibus in eccl. Belgicis controversis: promulgatum 6. Maii 1619. Die fünf Artikel, in denen hier die Lehre der Remonſtranten widerlegt und verworfen wird, handeln: 1) de divina praedestinatione (die hier mit aller Strenge und allen Conſequenzen gelehrt wird); 2) de redemptione; 3—4) de hominis corruptione et conversione ad deum ejusque modo; 5) de perseverantia Sanctorum. In den Niederlanden, in Frankreich, dem größten Theile der Schweiz und in der Pfalz wurden dieſe Beſchlüſſe mit aller Bereitwilligkeit angenommen, obſchon im Ganzen nur 28 auswärtige Theologen die Synode beſucht hatten; in England, wo Jacob I. mit mehreren Theologen erſt für ſie eingenommen war, wurden ſie ſchon 1620 wieder verworfen und alles Predigen über die Prädeſtination unterſagt, in Heſſen und Bremen wurden ſie auch nicht angenommen, in Brandenburg hatte man von der Synode gar keine Notiz genommen und die mehr melanchthoniſch geſinnte anhalt'ſche Kirche war wohlweislich nicht eingeladen worden. Deſto ſtrenger nahm man es aber mit der Ausführung der Synodalſentenz in Hol-

land, wo gegen 200 remonſtrantiſche Prediger abgeſetzt und achtzig aus dem Lande vertrieben wurden.

17. Formula Consensus ecclesiarum Helveticarum reformatarum circa doctrinam de Gratia universali etc., ein ähnliches Prachtſtück des ſtrengen Calvinismus. Sie wurde 1675 von Heidegger, Profeſſor in Zürich, und einigen Andern vornämlich gegen den auf der Akademie zu Saumür durch Moſes Amyrald eingeriſſenen Universalismus hypotheticus, dann aber gegen noch andern freiere Anſichten dieſer Schule aufgeſetzt und dann auf Betrieb Zürich's, Bern's und Baſel's in der reformirten Schweiz, nicht ohne Widerſtreben Neufchatel's und Genf's, wo der Univerſalismus unter den Bürgern Anhänger hatte, eingeführt. Sie beſteht aus 26 Artikeln, von denen die drei erſten die Authentie des hebräiſchen Grundtextes der heiligen Schrift und die Inſpiration der Vokale (gegen Ludw. Cappel) behaupten und die andern den ſtrengen Partikularismus in der Prädeſtinationslehre vertheidigen. Da ihre Unterſchrift anfangs überall erzwungen wurde, ſo wurde mit ihr ein förmlicher Gewiſſenszwang unter den faſt zur Hälfte univerſaliſtiſch geſinnten Predigern eingeführt. Churfürſt Friedrich Wilhelm d. Gr. von Brandenburg beklagte ſich darüber bitter bei den Schweizern (1685), und in Baſel hob auch der Antiſtes Peter Werenfels dieſen Zwang auf; aber in den andern Cantonen dauerte er fort, bis 1722 und 1723 die Könige von Preußen und England abermals auf die Aufhebung deſſelben drangen, worauf denn die Formel ihr ſymboliſches Anſehen wieder verloren hat. Vergl. Eſcher a. a. O. S. 243.

Catechismen.

1. Catechismus Genevensis, von J. Calvin zuerſt 1541 franzöſiſch und 1545 lateiniſch herausgegeben. Er handelt in 4 Hauptſtücken vom Glauben, vom Geſetz Gottes, von dem Gebet und den Sacramenten und hat im Anhange mehrere Gebetsformeln und ein Tauf- und Trauformular. Er fand beſonders in Frankreich Verbreitung; in Genf iſt er wieder abgeſchafft. Er beginnt mit den Fragen nach der Beſtimmung und dem höchſten Gut des Menſchen.

2. Catechism. Heidelbergensis s. Palatinus, 1562 auf Befehl Friedrich's III. von der Pfalz von Casp. Olevianus

ıd Zach. Urſinus verfaßt, den Geiſtlichen zur Annahme vorgelegt ıd 1563 deutſch herausgegeben unter dem Titel: „Chriſtlicher Un-richt, wie der in Kirchen und Schulen der churfürſtl. Pfalz getrie-n wird.“ Auch erſchien er noch in demſelben Jahre lateiniſch und rauf in vielen andern Sprachen. Neben der zweiten helvet. Con-ſion iſt er das verbreitetſte Symbol der reform. Kirche; auch iſt er n der dordrechter Synode beſtätigt worden, obſchon er das calvini-ſe Dogma von der Prädeſtination nicht in ſeiner Strenge feſthält ıd auch in der Lehre vom Abendmahl etwas zu Zwingli ſich zurück-ıgt. Er iſt mit großer Klarheit, Präciſion und Geſchicklichkeit ge-ſchrieben und handelt in drei Hauptſtücken (in 129 Fragen) vom Elend s Menſchen, von der Erlöſung und von der rechten Dankbarkeit da-r. Die Einleitung beſteht blos aus den beiden Fragen: 1) was iſt ein einiger Troſt im Leben und im Sterben? (Antwort: daß ich mit eib und Seele, beide in Leben und im Sterben, nicht mein, ſondern meines getreuen Heilands Jeſu Chriſti eigen bin, der mich mit ſeinem theuern Blut erlöſet ꝛc.) und 2) wie viel Stück ſind dir nöthig zu wiſſen, daß du in dieſem Troſt ſeliglich leben und ſterben mögeſt? Antw.: drei Stück, erſtlich wie groß meine Sünde und Elend ſeien, zum andern, wie ich davon erlöſet werde ꝛc.)[4]).

3. Catechismus Tigurinus, der aus 4 Theilen mit 130 Fragen beſteht und 1609 aus den ältern Catechismen Leo Judä's und Heinr. Bullinger's in die jetzige Form gebracht worden iſt.

4. Church Catechism., auf Befehl Eduards VI. 1553 engliſch und lateiniſch herausgegeben und jetzt in der 1572 von Al. Nowel beſorgten Reviſion in der ganzen Epiſkopalkirche gebräuchlich.

5. Der größere und kleinere Catechismus der Puri-taner, der Weſtminſterconfeſſion angehängt, 1649. S. den Ap-pendix zu Niemeyers Collectio Confess. Reformat. p. 47—113.

Anmerkung. Zur Geſchichte der reformirten Liturgie vergl. Daniel, Cod. Liturgicus P. III. Lips. 1851.

---

4) Vergl. über ihn: Simon von Alpen, Geſch. u. Literat. des Heidelb. Katechismus. Frankfurt a. M. 1840. Beckhaus in Illgen's hiſtor. Zeit-ſchrift VIII. 2. S. 39. Allgem. Encyclopädie Sect. 2. Thl. 4.

§. 15.

Bekenntnißschriften kleinerer Kirchengemeinschaften.

1. Arminianer.

Die Arminianer oder Remonstranten, obwohl aus der reformirten Kirche, in der sie entstanden, durch die dordrechter Synode ausgestoßen, sind doch eine ächt evangelisch-protestantische, bei der freiesten Schriftforschung auf dem Grunde der alten Bekenntnisse fest gebliebene Kirchengemeinschaft, die jetzt, wo ihre Ansichten wieder in einem großen Theile der reformirten Kirche herrschend geworden sind, kaum mehr als eine von ihr abgefallene Partei betrachtet werden kann. Ihr Stifter war Jacob Arminius (Herrmann, Harmsen), geb. 1560 in Südholland, Schüler des Lamb. Danäus und Petr. Ramus in Leyden und des Beza in Genf, seit 1587 Prediger in Amsterdam und von 1603 an Professor in Leyden, wo er bald wegen einiger geringen Abweichungen von der calvinischen Prädestinationslehre von seinem Collegen Gomarus angegriffen und dadurch zu weitern Untersuchungen derselben veranlaßt wurde. Er fand mit seinen milden und liberalern Ansichten bei den Beamten und andern Gebildeten Beifall, während der calvinische Zelot Gomarus einen großen Theil namentlich den jüngern, der Geistlichkeit und des gemeinen, in starke Phrasen liebenden Volkes auf seine Seite bekam und den Streit auch auf das Ansehen der symbolischen Bücher ausdehnte. Arminius wurde diesem Streite frühzeitig (1609) durch den Tod entrückt, aber nun traten an die Spitze seiner Partei sein vieljähriger Freund, der beredte Prediger Joh. Uytenbogart und der geistig noch höher begabte und gelehrte Simon Episkopius, der, 1583 geboren, 1610 Dorfprediger und das Jahr darauf Professor der Theologie in Leyden (an des abgegangenen Gomarus Stelle) wurde, und ihnen traten von weltlicher Seite bei der vielgelehrte und philosophische Synodikus von Rotterdam, Hugo Grotius (der zunächst gegen die orthodoxen Zeloten der Obrigkeit ein gewisses Oberaufsichtsrecht in Kirchensachen vindicirte und 1613 bei den Ständen einen für die Arminianer günstigen Beschluß auswirkte) und der eifrige Republikaner Johann von Oldenbarneveld, der mit seinem Patriotismus dem Prinzen Statthalter der Republik Moritz von Oranien im Weg

nd, weshalb dieſer im weitern Verlauf des Streites auf die Seite
r Gomariſten trat. Auf der Synode von Dordrecht (13. Nov.
18 — 6. Mai 1619) gewannen die Letztern durch ihre Ueberzahl
d ihr gewaltſames Verfahren bald die Oberhand, und die Remon-
anten wurden verdammt und der ärgſten Verfolgung Preis gegeben.

Wichtige Bekenntnißſchriften dieſer Partei ſind: 1) ihre 1610 den
ländiſchen Ständen übergebene Vertheidigungsſchrift: Remon-
trantia, sive libellus supplex exhibitus Hollandiae et West-
iae Ordinibus, die aus 5 Artikeln beſtand, in denen eine durch
n Glauben bedingte doppelte Prädeſtination, zur Seligkeit oder zur
erdammniß, eine Widerſtehbarkeit der göttlichen Gnade und eine
itwirkung des Menſchen zu ſeiner Beſſerung gelehrt wurde. Sie
ſchienen 1612 holländiſch im Haag und lateiniſch 1615 in Leyden
d ſind ſonſt häufig wieder abgedruckt worden. Die, welche bei der
ihre dieſer Artikel ſtehen geblieben ſind, heißen Quinquearticulares.

2. Die von Simon Episkopius verfaßte Confessio seu
eclaratio sententiae Pastorum, qui in foederato Belgio Re-
onstrantes vocantur, super praecipuis articulis relig. christ.
rderw, 1622. 4. (auch in Episcop. Opp. II. 2. p. 69 ff.). Sie
eht aus 25 Artikeln und erörtert die ganze chriſtliche Glaubens-
re, überall das Weſentliche des Chriſtenthums, das Fundamentale
Glaubens und das zur Erbauung und Beſſerung Nützliche beſon-
s hervorhebend. Ihr voran ſteht eine höchſt leſenswerthe Abhand-
g über den Werth der Glaubensbekenntniſſe überhaupt, worin es
ßt, daß dieſelben nicht durchaus, als der wahren Freiheit und der
riftautorität nachtheilig, zu verwerfen, ſondern in gewiſſen Fällen
hwendig ſeien, nur müſſe ihr Anſehen immer dem der heiligen
rift untergeordnet bleiben und ihr Abſehen blos auf das Bekennt-
der nothwendigen und für das Leben nützlichen Glaubensartikel
chtet ſein.

3. Die ſehr klare und bündige, ebenfalls von Episkopius ver-
: Apologia pro Confessione sive Declaratione sententiae
m, qui in Foederato Belgio vocantur Remonstrantes — —
ra censuram quatuor Professorum Leidensium. 1629. 4.
. II. 2. p. 95—283).

4. Die von den Remonſtranten herausgegebenen Acta et
pta Synodalia Dordracena etc. Harderw, 1620, von denen der

erſte Theil hiſtoriſchen Inhalts iſt, der andere eine Vertheidigung der 5 Artikel enthält.

5. Die in holländiſcher Sprache erſchienene „Unterweiſung in der chriſtlichen Religion“ von Joh. Uytenbogart, edit. 2. 1640., der erſte Katechismus der Partei.

Aber alle dieſe Schriften haben bei ihnen blos ein hohes moraliſches Anſehen und ſollen blos als ächte Zeugniſſe ihrer Lehre dienen; denn dem Symbolzwang ſind die Remonſtranten ſo entgegen, daß ſie gegen ihn die erſten Vorkämpfer in der proteſtantiſchen Kirche geworden ſind.

Andere wichtige Schriften aus ihrer Mitte ſind: Sim. Episcopii († 1643) Institutt. theologic. librr. 4., ein zwar nur bis zur Hälfte vollendetes, aber durch ſeine Ideen Epoche machendes dogmatiſches Lehrbuch, in welchem wiederum die Theologie als eine praktiſche Wiſſenſchaft aufgefaßt und immer die Nothwendigkeit und Wichtigkeit jedes Lehrſatzes erwogen wird (Opp. T. I.); Hug. Grotii († 1645) defensio fidei catholicae de Satisfactione Christi (gegen die Socinianer) 1617. 8., und deſſen berühmtes Buch de veritate relig. christ. 1627; Ph. Limborchii theologia christ. Amst. 1686. (die vollſtändigſte und geiſtreichſte, aber ſchon ſehr pelagianiſirende Darſtellung des armin. Lehrbegriffes) und Steph. Curcellaei († 1659) Institutio relig. chr. in opp. theol. 1675.

Nachdem die Arminianer (ſeit dem Tode des Prinzen Moritz 1625) in Holland wieder Duldung erlangt hatten, gründeten ſie (1630) in Amſterdam ein eigenes theologiſches Seminar oder Gymnaſium, an welchem Epiſkopius, Curcelläus, Limborch und ſpäter ein Clericus und Wetſtein gewirkt und den religiöſen Anſichten Bahn gebrochen haben, die jetzt weit und breit in der proteſtantiſchen Kirche herrſchend ſind. Wenn daher in neuerer Zeit die Geſellſchaft der Remonſtranten immer mehr abgenommen hat, ſo iſt das blos die Folge davon, daß ſie ihre Miſſion nun erfüllt und mit ihren Principien den Sieg gewonnen hat. Die unter ihr zur Zeit der Verfolgung (1619—30) entſtandene myſtiſch-ſchwärmeriſche, das Predigtamt verachtende Secte der Collegianten iſt ausgeſtorben oder unter den Mennoniten verſchwunden. Vergl. zu dieſem §.: Regenboog, Geſchichte der Remonſtranten. Aus dem Holländiſchen, Lemgo 1784. Walch Relig-

:iten außer der luther. Kirche. III. 540. Mosche, histo- :nt. Remonstr. Jen. 1790. Franke. de historia dog- ırmin. Kil. 1804.

2. Socinianer.

dem einmal durch das Schriftprincip die Macht der kirch- ıctorität gebrochen war, konnte es nicht fehlen, daß ſich bei neinen Aufregung der Geiſter im 16. Jahrh. auch Leute von Mäßigung und praktiſchem Sinne an das Werk der Refor- jerandrängten und auf Grund ihrer Schriftauslegung oder im dunkeln Drange eines neuen Subjectivitätsprincips eine Umwandlung des kirchlichen Weſens verlangten. Das thaten f dem praktiſchen Gebiete die Wiedertäufer, die auf eine e kirchliche und bürgerliche Ordnung hinarbeiteten, und bald ı Anſchluß an ſie, auf dem theoretiſchen die erſten Antitri- :r, die von den Socinianern durchaus zu unterſcheiden ſind. en derſelben waren Ludwig Hetzer (1529 in Conſtanz hin-) mit ſeinem geiſtesſtärkern Freunde Joh. Denck aus der ż, Joh. Campanus aus dem Jülichſchen, der 1529—31 im Wittenberg und dann in Niederſachſen ſein Weſen trieb, eben ſo gelehrte und ſcharfſinnige, als philoſophiſch myſtiſche Servet aus Spanien, der ſchon 1531 eine Schrift de Tri- rroribus libr. septem herausgegeben hatte und 1553 wegen dern (Christianismi restitutio) in Genf verbrannt wurde. nen dann bald darauf eine Menge Ultraliberaler aus Italien, ihrem Vaterlande geflohen, zunächſt in der Schweiz ſich ein- ınd dann in Polen Propaganda machten, als z. B. der ehe- Kapuziner und gefeierte Faſtenprediger Bernardin Ochino, Biandrata, ein vornehmer Arzt, der 1557 nach Genf kam, Gribaldo, ein angeſehener Rechtsgelehrter, Alciati aus , Valent. Gentile aus Kalabrien (1566 zu Bern hinge- ınd der durch und durch ſkeptiſche, aber immer vorſichtige Sozzini (geb. 1525 zu Siena), der ſich von 1547 an, ſeine :iſen abgerechnet, meiſtens in der Schweiz aufhielt. Sie Alle)er wohl im Negiren der kirchlichen Lehren von der Trinität, :amenten, der Satisfaction und Fleiſchesauferſtehung und in

der Oppoſition gegen die Kindertaufe einig, keineswegs aber in dem, was an deren Stelle treten ſollte. Namentlich in der Trinitätslehre waren Einige blos ſabellianiſch oder ſamoſateniſch, Andere arianiſch geſinnt, und die Meiſten gefielen ſich in einem gnoſtiſch-pantheiſtiſchen Syſteme[1]). In Polen bildeten ſie ſchon ſeit 1565 eine von der reformirten Kirche getrennte ecclesia minor, und hier, wie in Siebenbürgen, kam auch ſchon eine äußerſte Linke zum Vorſchein, die Chriſto blos eine menſchliche Natur zuerkannte und ihm alle göttliche Verehrung verweigerte, während das Centrum der Partei unter Georg Vauli und Georg Schomann Chriſtum zwar auch als bloßen Menſchen betrachtete, aber wegen ſeiner Erhöhung göttlich verehren zu müſſen glaubte.

Ein Glück war es daher für den Antitrinitarismus, daß 1579 in Fauſtus Socinus, einem Neffen des Lälius (geb. 1539 zu Siena), ein Mann nach Polen kam, der mit ächt praktiſchem Sinne und mit aller Feſtigkeit auf Colloquien und Synoden und durch eine Menge Schriften den Unitarismus von allen anabaptiſchen Ideen zu reinigen und die verſchiedenen Fractionen deſſelben in dem Bekenntniß des einen wahren Gottes, des Vaters, und der rein menſchlichen Natur unſers wegen ſeiner Erhöhung göttlich zu verehrenden Erlöſers, wie überhaupt in dem Bekenntniſſe eines rein bibliſchen und praktiſchen Chriſtenthumes zu vereinigen ſtrebte. Er fand darin zwar anfangs vielen Widerſtand, aber endlich drang er doch durch, ſo daß ſchon geraume Zeit vor ſeinem Tode (1604) alle dortigen Unitarier in eine wohlorganiſirte, Synoden und eine Akademie habende, Geſellſchaft vereinigt waren und derſelben faſt überall die Gebildetſten und Vornehmſten in Polen angehörten. Zu den Häuptern derſelben in der erſten Periode gehörten der aus Gotha gebürtige, 1591 in Straßburg für den Unitarismus gewonnene und als Geiſtlicher (1622) in Polen geſtorbene Valentin Schmalz, ein ſcharfer Polemiker, dann Johann Völkel aus Grimma, eine Zeitlang des Socinus Amanuenſis, dann Rector und Prediger († 1618), ein guter Syſtematiker, Chriſtoph Oſtorodt aus Goslar, der in Königsberg ſtudirt hatte,

1) Ihre Lehren und Syſteme ſ. bei F. Trechſel, die proteſt. Antitrinitarier vor Faustus Socinus. Erſtes Buch (Mich. Servet u. ſeine Vorgänger). *Heidelberg* 1839. Zweites Buch (Lelio Sozzini u. A.) 1844.

darauf in Pommern Rector geworden war und 1585 zu den Unitariern übertrat, sowie die polnischen Ritter Moscorovius, Goslaw u. A. Der zweiten Periode aber gehören an: Johann Crell aus Franken, der 1612 von Altorf nach Polen kam († 1631), Jonas Schlichting, ein gelehrter polnischer Ritter († 1661), Mart. Ruarus, ein großer Sprachenkenner, von Wollzogen aus Oestreich, Andr. Wiszovaty, ein Enkel des Socinus († 1678) u. A. — lauter Männer, die sich an Gelehrsamkeit und geschmackvoller Bildung mit den berühmtesten Gelehrten ihrer Zeit messen konnten [2]).

Als eifrige Vertheidiger einer wahren Glaubens- und Gewissensfreiheit haben die Socinianer nie daran gedacht, irgend einer ihrer Schriften eine symbolische, den Glauben und die Lehre normirende Auctorität beizulegen, sondern ihre Bekenntnisse sollen ausdrücklich nur Zeugnisse des in ihnen lebenden Glaubens und der Aenderung und Fortbildung fähig sein. Als ihr Hauptbekenntniß gilt der größere Rakauer Katechismus (in Verein mit einigen Andern verfaßt von Valentin Schmalz), der zuerst 1605 zu Rakow, dem Hauptsitz der Socinianer, polnisch in 12., dann 1608 (mit einer Dedication an die Wittenberger) deutsch und 1609 lateinisch (mit einer Dedication an Jacob I. von England) erschien, mit dem Titel: Catechesis Ecclesiarum, quae in Regno Poloniae, magno ducatu Lithaniae et aliis — — provinciis affirmant, neminem alium praeter patrem Domini nostri J. Chr. esse illum verum Deum Israelis, hominem autem illum Jesum Nazarenum, qui ex virgine natus est, nec alium praeter aut ante ipsum Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur. Rak. 1609. 12. (neue Ausgabe 1739.) Er besteht aus 10 Sectionen, von denen wieder mehrere in Capitel eingetheilt sind; vergl. *Joh. Andr. Schmidi*, Progr. de Catechesi Racoviensi. Helmst. 1707 und Köcher's katechet. Geschichte der Waldenser ꝛc. Jena 1768. Eine zweite verbesserte Ausgabe erschien gegen 1665 zu Amsterdam, eine dritte ebendaselbst 1680, und die vierte, die sich in der Erlösungslehre der arminianischen Acceptilations- und symbolischen Opfertheorie nähert, 1684. Zugleich

2) Vergl. Otto Fock, der Socinianismus nach s. Stellung in der Gesammtentwickelung ꝛc. (Kiel 1847) I. Abth. p. 159 ff.

mit dieſem größern erſchien auch „der kleine katechismus zur uebung der Kinder," zu Rakow 1605, polniſch und deutſch.

Beiden Schriften liegt zu Grunde: Fausti Socini Christianae religionis brevissima institutio per interrogationes et responsiones (quam Catechismum vulgo vocant) eine bei den Socinianern in hohem Anſehen ſtehende, aber unvollendet gebliebene Schrift, die blos die Lehren von Gott und Chriſto enthält. Sie befindet ſich unter Socin's Werken in der Bibliotheca fratrum Polon. T. I.

Auch gehört hieher die von Jonas Schlichting mit Zugrundelegung des apoſtoliſchen Symbolums verfaßte und in mehrere Sprachen überſetzte Confessio fidei christ. illarum Ecclesiarum, quae in Polonia unum Deum et Filium ejus unigenitum J. Chr. et Spiritum S. corde sancto profitentur, per divinae veritatis confessorem. 1642.

Andere wichtige und angeſehene Schriften ſind unter denen Socin's: die Abhandlung de sacr. Scripturae auctoritate, in der ſchon ganz ſchon mit den Gründen des neuern Supranaturalismus die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift bewieſen wird — die Schrift de Jesu Christo Servatore, hoc est, cur et qua ratione J. Chr. noster Servator sit, die de statu primi hominis und die Praelectiones theologicae, eine unvollendet gebliebene, blos den anthropologiſchen und ſoteriologiſchen Theil enthaltende Dogmatik. Sie alle befinden ſich in dem I. und II. Foliobande der Bibliotheca Fratrum Polon., in dem 3. und 4. Bande folgen die wichtigern Schriften der andern Theologen.

Literatur: *Sandii* bibliotheca Antitrinitariorum. Freistadt (Amsterd.) 1648. 8. *Bock*, historia Antitrin. Regiom. 1774. 2 Thle. in 3 Bdn. *Lubieniecii*, hist. reformat. Polon. Amst. 1685. *Abr. Calov.*, Socinianismus profligatus. 1668. *Scherzer*, collegium Antisocinian. 1672. *Illgen*, Vita Laelii Socini. Lips. 1814. Ziegler in Henke's Magazin IV., 201 ff. Bengel in Flatt's Magazin 14 u. 15. *Bauermeister*, de system. Socinian. dogm. Rost. 1830. Fock, in der ſchon angeführten vorzüglichen Schrift, deren erſter Theil den Socinianism. nach ſeiner geſchichtlichen Entwickelung ſchildert, während der zweite ſeine Dogmen darſtellt.

Anmerkung. Vom J. 1638 an begannen in Polen die Verfolgungen gegen den Socinianus und 1660 mußten alle ſeine An-

hänger das Land verlassen. Die Meisten gingen nach Siebenbürgen, wo es schon mehrere unitarische Gemeinden gab, und Andere zerstreuten sich in Schlesien, Preußen und den Niederlanden, wo sie mit der Zeit eingingen. Jetzt giebt es nur noch bestimmte unitarische Kirchengemeinschaften in Siebenbürgen (etwa 40,000 Seelen mit 120 Geistlichen und einem Superintendenten zu Klausenburg, die den ältern Socinianern in der Lehre noch am nächsten stehen, obschon sie manche Bestimmungen durch eine biblische Ausdrucksweise gemildert haben), ferner in England (etwa 300 Gemeinden, die jetzt mehr auf dem Standpunkte des theistischen Rationalismus stehen) und in Nordamerika (etwa 300 Gemeinden, wo der geistreiche Theod. Parker Religion, Offenbarung und Schrift mehr innerlich und spiritualistisch in der Weise der neuern gläubig-freien Theologie auffaßt).

3. Bekenntnisse der Mennoniten.

Die Mennoniten sind hervorgegangen aus dem großen Haufen der alten Wiedertäufer, die sich bald nach dem Beginn der Reformation durch ihre fanatische Opposition gegen alle kirchliche und bürgerliche Ordnung und durch ihre revolutionären Weltverbesserungsversuche berüchtigt, verhaßt und unglücklich gemacht hatten. Nach dem unglücklichen Ende ihres Reiches im Münsterschen fingen viele von diesen überall zerstreuten Schwärmern doch an einzusehen, daß die Zeit zur Aufrichtung eines neuen weltlichen Reiches noch nicht gekommen sei, und sie beschränkten sich daher nun darauf, vor der Hand eine reine, wahrhaft heilige christliche Kirche herzustellen, ohne aber in ihren Ansichten über dieselbe einig werden zu können. Da trat denn 1536 ein Mann zu ihnen über, der bisherige Priester Menno Simonis aus Friesland (geb. 1505 bei Franecker), der die Gemäßigteren der Partei in Ost- und Westfriesland, in Geldern, Holland, Brabant, Westphalen, Liefland und anderwärts durch seine ehrwürdige Persönlichkeit und eine unermüdliche Thätigkeit nach und nach zu einer gewissen kirchlichen Ordnung und Verfassung und auch so ziemlich im Glauben vereinte. Mit Allen aber gelang es ihm nicht, und auch unter seinen Anhängern entstanden noch vor seinem Tode (1561) wieder mehrere Parteien, noch mehrere aber späterhin. Seine Lehre kam in den Hauptpunkten darauf hinaus, daß er die Kinder-

taufe, das Schwören, den Krieg, die Rache, die Ehescheidung aus andern Ursachen, als des Ehebruches wegen verwarf, daß er die Kirche als eine Versammlung von Heiligen darstellte und deshalb eine strenge Kirchenzucht mit dem Banne für nothwendig hielt und von Christo behauptete, er habe sein Fleisch nicht von der Maria empfangen, sondern sei unmittelbar von Gott in dem Leibe derselben geschaffen worden und so rein von der Erbsünde geblieben. Die weitern Spaltungen der Mennoniten entsprangen meistens aus ihren verschiedenen Ansichten über die Strenge des Bannes, der Sitten und des Lebens, öfters aber gaben sich auch dogmatische Verschiedenheiten mit kund. Die milder Gesinnten hießen Waterländer oder die Groben, die strenger Gesinnten die Feinen, und auch diese zerfielen bald wieder in Flaminger und Friesen. Letztere vereinigten sich wieder 1630 zu Amsterdam und 1649 zu Haarlem, und späterhin traten die Meisten zu den Waterländern über, so daß der Feinen nur noch wenige blieben. Auch theilten sie sich in remonstrantisch Gesinnte (Galenisten), die sich in den Glaubenslehren etwas indifferent zeigten, und in mennonitisch Gesinnte (Apostoolen) und in Baptisten, und diese zerfallen wieder in Partikular- und Universalbaptisten, je nachdem sie Calvin anhangen oder nicht. In Galizien, wo unter ihnen noch der alte Rigorismus herrscht, theilten sie sich sogar wegen der Rocktracht in Heftler und Knöpfler. Jetzt lassen sich etwa drei Hauptparteien unterscheiden: 1) die ziemlich zusammengeschmolzenen Feinen oder Strengen oder die alten Flaminger, welche in der Trinitätslehre den Gebrauch des Wortes Person als unbiblisch verwerfen, mit Menno die Erschaffung Christi im Mutterleibe behaupten, das Fußwaschen der Heiligen exerciren und den Bann in der größten Strenge ausüben, so daß sie selbst Eltern und Kinder dadurch trennen; 2) die Groben oder Gelinden, unter denen sich wieder die mennonitisch Gesinnten von den remonstrantischen durch ein strengeres Festhalten der alten Grundsätze, durch eine größere Uebereinstimmung mit dem reformirten kirchlichen Lehrbegriffe und durch den größern Werth, den sie auf die Bekenntnisse legen, unterscheiden; 3) die Baptisten in England und Amerika, die mit den andern Taufgesinnten eigentlich nur eine größere Lehrfreiheit und das Taufen der Erwachsenen durch Untertauchen und eine strengere Kirchenzucht gemein haben, während sie sonst in der Lehre und in Betreff der Obrigkeit,

s Eides und Krieges mit den Reformirten übereinſtimmen. (Vergl. ſchirner in der Fortſetzung der Schröckh'ſchen K.-Geſch. Thl. IX. . 277 ff.)

Wichtigere Glaubensbekenntniſſe dieſer Parteien ſind:

1) Die Korte Belydenisse des Geloofs etc., Praecipuorum hrist. fidei articulorum brevis confessio, von den beiden Lehrern er Waterländer, Joh. Ries und Lubbert Gerardi 1580 ufgeſetzt, und 1686 und 1716 abermals herausgegeben, auch befindlich in Herm. Schyn's Historiae Mennonitarum plenior deductio, Amst. 1729. p. 172 ff. Es beſteht aus 40 Artikeln und enthält den Glauben der Groben, alſo der großen Mehrheit.

2) Sechs flamingiſche Bekenntniſſe von 1591, 1626 (von Outermann), 1629 (das Oelzweiglein), 1630 (ein größeres von Gent in 21 Artikeln), 1632 (das zu Dordrecht aufgeſetzte Bekenntniß der waffenloſen Chriſten ꝛc. von Cornelis) und eins von 1664, zu Leyden genehmigt. (Vergl. Schyn a. a. O. p. 79 ff. *Köcher*, Biblioth. symb. p. 467 ff. Benthem's holl. Kirchenſtaat I, 845 ff.) Auch gehört hieher die Confessio illorum Mennonistarum in Prussia, qui Clarici vocantur. 1784. 4.

3) Die Glaubenslehre der wahren Mennoniten (der mennonitiſch geſinnten Groben) oder Taufgeſinnten, aus deren öffentlichen Glaubensbekenntniſſen zuſammengezogen von Cornel. Ris (Lehrer der Mennoniten), Hoorn 1766. Deutſch, mit der Approbation mehrerer Gemeinden, Hamburg 1776.

Außerdem giebt es aber noch mehrere Bekenntniſſe, da dieſe Partei keinem derſelben je eine verbindliche Kraft beigelegt hat.

Katechismen ſind: die kurze Unterweiſung im chriſtlichen Glauben von Dooregeſt, Beets und Schyn, Amſterdam 1697 und 1723. 8., beſtehend aus 28 Capiteln, und ein Auszug daraus von Schyn, ferner einer von Jac. Cat (Amſterdam 1736) und von Baudouin und Andern. Vergl. Köcher a. a. O.

Zwei Glaubensbekenntniſſe der Baptiſten von 1689 und 1691 ſtehen in Alberti's Briefen über den Zuſtand der Religion und Wiſſenſchaft in Großbritannien, Thl. 4, S. 1245 ff.

Am ſtärkſten ſind die Taufgeſinnten fortwährend in Nordholland und Friesland geblieben, wo ſie vielleicht noch 150 Gemeinden bilden

und in Amsterdam ein eigenes Gymnasium haben. Die Baptisten aber in England und Amerika sind an Zahl stärker.

Wichtige Schriften über diese Partei sind die von dem mennonitischen Arzt und Lehrer Herrm. Schyn 1723 zu Amsterdam herausgegebene Historia Christianorum, qui in Belgio foederato Mennonitae appellantur und desselben Historiae Mennonit. plenior deductio, Amst. 1729. (beide zugleich apologetisch); dazu sind aber zu vergleichen die aufrichtigen Nachrichten von dem gegenwärtigen Zustande der Mennoniten ꝛc., von Sim. Fr. Rues, Jena 1743.

4. Bekenntnisse der Quäker.

Die Secte der Quäker ist unter allen andern bei weitem die interessanteste durch ihre ganz eigenthümliche, mystisch philosophische Auffassung des Christenthumes, durch ihre sanfte Geistesstille und reine Sittlichkeit, durch ihre Ausdauer in den heftigsten Verfolgungen und ihre gemeinnützige, segensreiche Wirksamkeit. Im Anfange aber bestand sie fast nur aus ungebildeten religiösen Schwärmern und Fanatikern, die ihre Mystik und ihren sittlichen Rigorismus aller Welt aufnöthigen wollten. Ihr Stifter war der überspannte Schuster Georg Fox (geb. 1624 in der englischen Grafschaft Leicester), ein Mann, der mitten in den politischen und kirchlichen Stürmen, die damals in England tobten, und mitten unter den sich damals bekämpfenden Presbyterianern, Episkopalen und Baptisten, wahrscheinlich durch baptistische Schriften mit in die allgemeine geistige Gährung hineingezogen, 1049 den Beruf in sich fühlte, als Prophet auszugehen, die Welt und den christlichen Lehrstand zu strafen, die Menschen auf das innere Licht hinzuweisen, das Jeden erleuchte, und ein Häuflein reiner, unsträflicher, die Lust der Welt, den Krieg, den Eid und jeden Rangunterschied verwerfender Kinder des Lichtes zu sammeln. Mit solchen Lehren mußte er in einer solchen aufgeregten Zeit (unter Cromwell und Karl II.) bei Vielen Beifall finden, und obwohl er mehrmals wegen seiner Insolenz gegen die Geistlichen eingesteckt wurde und dies auch seinen Emissären widerfuhr, so mehrte sich doch seine Anhänger von Jahr zu Jahr, so daß er schon 1656 eine Generalversammlung derselben in Bedfort halten konnte. Aber wohl mehr als er selber trugen zu ihrem Wachsthume einige ange-

sehene Männer bei, die sich an ihn anschlossen, in seine Lehre mehr Licht und Zusammenhang brachten und auch seinen Fanatismus dämpften, Sam. Fisher, Georg Keith, Robert Barklai (geb. 1648 zu Edinburg, seit 1667 Quäker) und Wilh. Penn (geb. 1644, ebenfalls im Jünglingsalter schon Quäker, Verfasser mehrerer Schriften und Gründer der bekannten Colonie in Amerika). Als Fox 1691 starb, war seine Secte schon einige Jahre in England und Amerika geduldet und hatte auch ein paar kleine Filialgemeinden in Holland. Die in Emden, Hamburg, Altona und Danzig entstandenen gingen aber bald wieder ein unter dem Drucke der Protestanten, und erst seit 1791 hat sich wieder eine in Pyrmont constituiren dürfen.

Schriften von symbolischem Ansehen wird man bei diesen von innen erleuchteten, glaubensfrohen, im Gefühl ihrer Erlösung seligen Mystikern, die das innere Wort über das geschriebene stellen, gar nicht suchen. Doch stehen bei ihnen vor Allem zwei Schriften von Robert Barclay in hohem moralischen Ansehen: 1) Catechismus et Fidei Confessio, approbata et confirmata communi consensu et consilio patriarcharum, prophetarum et apostolorum, Christo inter eos praesidente. Roterd. 1676 (ursprünglich englisch 1673, deutsch 1679. 1744.), und 2) Theologiae vere Christianae Apologia, Carolo II. Magn. Brit. Regi a Rob. Barclaio, Scoto-Britanno, oblata. Amst. 1676. 4. Deutsch 1684. 1740, eine ausführliche, gelehrte und scharfsinnige Schrift, die den Lehrbegriff in 15 Sätzen darlegt und biblisch begründet. Denn mit der Schrift wollen die Quäker stets in Uebereinstimmung sein und bleiben, auch haben sie neuerlich wieder gegenüber den unter den Anhängern des Elias Hicks vorgekommenen Uebertreibungen ihres Spiritualismus ihren Glauben an die göttliche Autorität der Schrift bestimmt ausgesprochen. S. Allgem. Kirch.-Zeitung 1829. S. 782 ff.

Zur Geschichte dieser Partei vergl. Croesii historia Quakeriana. Amst. 1695. 1703. Deutsch, Berlin 1696. W. Sewel, Geschichte vom Ursprung, Zunehmen und Fortgang der Christen, so Quäker genannt werden, holl., Amsterdam 1717, deutsch 1742. Clarkson a portraiture of Quakerisme. Lond. 1806. Tuke, die Rel.-Grundsätze, zu welchen die Gesellsch. d. Quäker sich bekennt; aus dem Engl., Leipzig 1828.

Anmerkung. Von andern, kleinern Secten möge hier nu noch Folgendes stehen:

Die Waldenser haben ihre Stammsitze in zwei piemontesischen Thälern, wo sie schon im Anfange des 12 Jahrh., also vor dem vo Petrus Waldus 1170 in Lyon gestifteten Verein zur Verbreitung de reinen Evangelii (Pauperum de Lugduno) als verbundene Freund derselben heil. Sache, eines ächt apostolischen Glaubens und Lebens vorkommen, worauf dann auf sie auch der Name der Brüder im süd lichen Frankreich übergegangen sein mag, wenn derselbe ihnen nich als Thalleuten beigelegt worden ist. Ihr erster Katechismu stammt aus dem 12. Jahrh. und handelt in 3 Abschnitten von de Glauben, der Liebe und Hoffnung. Ihr ältestes Glaubensbekenntni vom J. 1120 lehrt den Glauben an einen Gott, Vater, Sohn un heil. Geist, an den Sündenfall der Menschheit, an Christum unse einigen Mittler und Fürsprecher und verwirft das Fegfeuer, di Messen, das Fasten und überhaupt alle Menschensatzungen, es erken nur 2 Sacramente an, als Zeichen himmlischer Dinge (in Zwinglis Sinne) und fordert Gehorsam gegen die Obrigkeit. S. Ferd. Ben der, Gesch. d. Waldenser. Ulm 1850. S. 18. Ein anderes au der Reformationszeit vom J. 1532 stimmt den Schweizern auch i der Lehre vom freien Willen und der Vorherbestimmung bei und e klärt das Schwören, die Ehe und den Güterbesitz der Geistlichen un die Bekleidung obrigkeitlicher Aemter für erlaubt. S. ebendaselb S. 136 ff. Ihr wichtigstes, das sie noch auf einer Synode 1839 fü den wahren Inbegriff und die reinste Auslegung der heil. Schrift e klärt haben, ist das von ihnen 1655 veröffentlichte, welches in 33 Ar tikeln fast ganz den Lehren und Grundsätzen der protest. Kirche hul digt, nur daß es sich mehr für eine völlige Wiederherstellung der ur christlichen Sitte und Kirchenordnung erklärt. S. Hahn, Gesch der Ketzer im Mittelalter. II. Band, S. 668—673. Fleck, theolog Reisefrüchte II. S. 84 ff. Jetzt bilden die Waldenser in Piemon noch 15 Gemeinden, deren jede ein Presbyterium (Consistorium) mi dem Pfarrer als Präsidenten hat. Alle 5 Jahre wird eine Synod gehalten und während dem vertritt ein von der letzten Synode ge wählter Kirchenrath (die Tafel) die Stelle derselben. Ihr Gottes dienst ähnelt dem reformirten, insonderheit englischen. Ihre alt Kirchenzucht besteht fort. Ihre Geistlichen haben meistens in Gen

und Lausanne studirt, wo für sie ansehnliche Stipendien gestiftet sind.

2. Die Herrnhuter stammen von den alten böhmischen und mährischen Brüdern ab, die wieder (im 15. Jahrh.) aus einer Vermischung glaubenstreuer Taboriten, eingewanderter Waldenser und älterer evangelischer Separatisten entstanden waren und nach der Reformationszeit äußerlich mit der lutherischen und reformirten Kirche sich unirt hatten (Consensus Sendomiriensis, sive Consensus mutuus in religionis christ. capitibus inter ecclesias Poloniae, Russiae, Lithuaniae et Samogitiae etc., quae juxta Confessionem Augustanam, Fratrum Bohemorum et Helveticam aliquo modo a se dissendire videbantur, factus in Synodo Sendomiriensi 1570. Confessio Bohemica, h. e. omnium trium ordinum Regni Bohemiae, Corpus et Sanguinem J. Chr. in Coena sub utraque specie accipientium, 1575 Maximiliano II, a. 1608 Rudolpho II humillime oblata — eine Gesammtconfession der Lutheraner, Calvinisten und böhmischen Brüder. S. Niemeyer's Collection. Confessionum in Reform. Eccl. publicatarum. p. 819 ff.). Von diesen böhmischen Brüdern, die in und nach dem dreißigjährigen Kriege auf's heftigste verfolgt wurden, kam ein Theil 1722 nach Berthelsdorf in der Oberlausitz, wo sie von dem Grafen Nic. von Zinzendorf mit offenen Armen aufgenommen und in dem von ihnen erbauten Herrnhut zu einer neuen Brüdergemeinde vereinigt wurden d. h. zu einem besondern kirchlichen Verein inmitten der protestantischen Kirche, der sein Absehen weniger auf das strenge Festhalten eines bestimmten Lehrtropus, als auf eine wahre, dem Glauben an Jesu Verdienst entspringende (pietistische) Frömmigkeit des Herzens, auf eine ächt apostolische Zucht und Kirchenordnung und auf die Ausbreitung des Evangelii unter den Heiden gerichtet hatte. Die Herrnhuter wollen also den Augsburger Confessionsverwandten beigezählt sein, doch soll in ihrer Mitte die auf Grund der Confession von 1575 vollzogene Union zwischen den Anhängern der Augsb., der helvet. u. der Confession der böhmischen Brüder v. 1532 stets in Kraft bleiben. Die Hauptsache ist ihnen ein treues Halten an Gottes Wort und ein freudiges Erlösungsbewußtsein im Glauben an Jesum, das Lamm Gottes. Dabei steht bei ihnen eine Schrift Spangenberg's in

hohem Ansehen, die Idea fidei Fratrum oder kurzer Begriff d christl. Lehre in den evangel. Brüdergemeinden. Barby 1779.

3. Die Methodisten (von Ideler auch mit in der Geschich des relig. Wahnsinnes aufgeführt) sind eine in der englischen Hochkird entstandene und von dieser sich absondernde, aber nicht gerade la sagende schwärmerische Pietistensecte, welche die Gnade nicht ruh abgewartet, sondern methodisch gesucht wissen will durch einen kün lich erregten, bis zu convulsivischer Höllenangst gesteigerten Bußkram in welchem erst die Gnade zum Durchbruch kommen könne. I Stifter war um 1729 Johann Wesley, Lehrer zu Oxford, d zuerst einige Studirende um sich vereinigte. 1732 trat Geo Whitfield bei, durch den das Vereinsleben eine noch bestimmt Richtung bekam. Aber schon 1741 trat eine Trennung ein in ar nianische Wesleyaner und calvinische Whitefieldianer. Ihre Grun sätze findet man unter Anderm in Wesley's Predigten und sei Mitreformators christl. Reden (Frkf. 1743), wie in den Lebens schreibungen beider Männer. S. die Literatur in den Compendi der K.-Geschichte.

Der Symbolik zweiter Theil.

ſymboliſche Lehrbegriff der evangeliſch-luthe-n Kirche, in Vergleich mit der öffentlichen Lehre der andern Kirchen.

Einleitung.

r Ueberſicht und Charakteriſtik der vornehmſten kirchlichen Syſteme.

jon die Lehre unſerer Kirche vom Glauben, Cultus ꝛc. in ſymb. Büchern nicht in einer ſyſtematiſchen Form und Ord-orgetragen, ſondern manches, was zuſammengehört, ganz ge-von einander erörtert worden iſt (z. B. in der A. C. die Lehre ien Willen und von der Urſache der Sünde, Art. 18. u. 19., trennt von der von der Erbſünde, Art. 2.), ſo ſtehen doch faſt tikel in einem ziemlich engen innern, dogmatiſchen Zuſammen-ſowohl unter ſich, als mit einem vorherrſchenden religiöſen und Grundgedanken, und ebenſo finden ſie alle ihre äußere dung und Begränzung in einem oberſten formalen Princip.

ſes formale Princip, auf welches ſich unſere Kirche mit ihrer Doctrin und Verfaſſung ſtützt, beſteht in dem Grundſatze, daß Schrift die alleinige Regel des Glaubens und s, weil die einzig ſichere Erkenntnißquelle der ichen Offenbarung, und ihre Auslegung wiſſen-lich frei, an keine äußere Autorität gebunden

ist. Diesen Satz hat man zwar in neuerer Zeit von manch
her nur noch als den obersten, unbedingten Grundsatz de
mirten, nicht auch als den des lutherischen Prote
anerkennen wollen; aber offenbar aus mannigfachem Miß
Denn sagt man etwa, daß von einem s. g. Formalprincip
16. Jahrhundert noch nicht die Rede sei, so wird dort
Materialprincips noch nicht gedacht, und doch beherrschen b
gemeinte Grundsätze von Anfang an die lutherische Dogmat
meint man, daß bei einer streng äußerlichen Anwendung je
der Protestantismus zu einem todten Formalismus erstarren
ist das wenigstens noch kein Grund, ihn deshalb ohne we
seiner obersten, unabhängigen Stelle zu verdrängen, in der
so Großes und Gutes gewirkt. Oder weist man darauf
Luther schon geraume Zeit, ehe er noch die alleinige Schri
zu vertheidigen gewagt, auf eine Reform der Kirchenlehre hi
habe, blos aus Antrieb der in ihm lebendig gewordenen Ueb
daß dem ganz verderbten Menschen das Heil nicht aus seine
sondern allein aus Gottes Erbarmen in Christo durch den
kommen könne, so ist das zwar zuzugeben, aber dabei zu
daß er mit dieser Ueberzeugung sich nicht in einen Str
herausgewagt haben, wenn er sich nicht für dieselbe auf d
katholischen Kirche immer anerkannt gewesene göttliche Aut
h. Schrift hätte berufen können, und daß er wieder mit die
zeugung nie bis zu einer völligen Lossagung von der ka
Kirche vorgeschritten sein würde, wenn er nicht mit der le
auch in einen principiellen Widerspruch gekommen wäre
immer fester und lebendiger in ihm gewordenen Glauben an
nige Auctorität der h. Schrift. Denn erst von dieser
seine Reformation des Kirchenwesens nothwendig zur Be
einer neuen, der alten gegenüberstehenden Kirche führen, w
sonst nur ein neuer Reformationsversuch innerhalb der alt
lischen geblieben wäre; erst von da an hörte Luther auf, ein

---

1) Erfreulich ist es aber, daß in neuester Zeit die angesehe
logen sich wieder auf die Bedeutung dieses Satzes besonnen haben
eine ächt protestantische Sprache führen gegenüber der bei manchen
dauernden vornehmen Verachtung des Schriftprincips.

geläuterter Katholik zu ſein, erſt damit trat er aus der Bahn eines Joh. Weſſel und anderer frommer Vorläufer der Reformation heraus und auf den Standpunkt jenes evangel. Proteſtantismus, auf welchem einſt auch die Waldenſer völlig mit Rom zerfallen waren.

Und daß er ſich dahin ſchon ſehr frühzeitig erhoben und der h. Schrift das oberſte Richteramt in Glaubensſachen zugeſprochen hat, iſt ja ſchon oft genug aus ſeinen Schriften nachgewieſen worden, neuerlich wieder von Schenkel. Schon 1518, nach ſeinem Colloquium mit Cajetan, beruft er ſich öfters in letzter Inſtanz auf die heilige Schrift, und 1519 ſchreibt er zur Vertheidigung ſeiner 13. Theſe zur Leipz. Disputation: „kein Menſch könne gezwungen werden, außer der h. Schrift, die eigentlich das göttliche Recht ſei, ſich verpflichten zu laſſen," und „er wolle von keiner andern Vorſchrift wiſſen, und die h. Schrift auch nicht nach dem Urtheil eines menſchlichen Tags, oder nach menſchlichen Sinn und Meinungen, ſondern vielmehr aller Menſchen Schriften . . . nach Anweiſung der h. Schrift verſtehen"[2]). Und meint man nun, zu dieſem Grundſatze ſei er eben durch eine weitere Entwickelung ſeines Materialprincips gekommen, ſo möchte man hier vorerſt fragen, welches Dogma oder welcher Satz denn hier gemeint iſt; denn bekanntlich haben wir jetzt über ein Dutzend ſolcher angeblichen Materialprincipien, von denen faſt jedes das formale zur nothwendigen Conſequenz haben ſoll. Iſt nun vielleicht die Erbſündenlehre gemeint, ſo folgt aus dieſer wohl die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung und der Glaube an die göttliche Auctorität der h. Schrift, aber keineswegs das proteſtantiſche Princip von der alleinigen Auctorität des in der Schrift enthaltenen Gotteswortes, denn ſonſt müßte dies auch bei Auguſtinus und den Quäkern zu finden ſein, und bei den Socinianern wieder nicht. Oder meint man darunter den Satz von dem alleinrechtfertigenden Glauben, ſo muß man entweder ein einzelnes Moment dieſes Glaubens, das des freien Selbſtglaubens, in ganz ungehöriger Weiſe preſſen, um zum Formalprincip zu kommen, und zwar auch nur zum halben, zu dem der freien Schriftforſchung, oder man muß ſich vor einem Cirkel nicht ſcheuen und mit Thomaſius

2) Walch, 15, 1115. 18, 930; vergl. den deutſchen Seckendorf von Junius, S. 128 ff.

ſagen: das Formalprincip ſei allerdings nur ein „Ergebniß und Conſequenz“ des materialen vom rechtfertigenden Glauben, d Glaube aber habe wieder „ſein göttlich Object und ſein Princip Gottes Wort, alſo in dem, was das Formalprincip als Regel ſtellt, und ſo komme man eben auf dieſem Wege zum Formalprin daß neben Gottes Wort keine andere Autorität etwas gelten könn Meint man aber kurzweg: „ein bloßes Formalprincip könne nic Höchſte, das Unbedingte ſein,“ ſo iſt das ſchon auf dem Gebiet Philoſophie nicht wahr (und die neuere Geſchichte derſelben hat zeigt, was bei den mancherlei Verſuchen, aus einem Wort oder ein Syſtem von Wahrheiten herauszuſpinnen, herausgekommen i hier aber auf dem Gebiete von lauter geoffenbarten Wahrheiten, den letzten Grund ihrer Gewißheit eben nur in einer von außen g benen Regel, in der Schrift, und nicht ſchon in ihrer Folgerichtig oder in der Zuſtimmung unſers Gemüthes oder unſerer Vern haben, iſt eine ſolche Behauptung vollends ganz unüberlegt. A lehrt ja wohl die Logik, daß wir überhaupt ganz aufhören müſſ es einen Grundſatz des luth. Proteſtantismus zu nennen, daß di Schrift alleinige Glaubensnorm ſei, wenn wir dieſen Satz nicht das oberſte, alles begründende, bedingende und normirende Prin anerkennen, ſondern irgend ein Dogma als von ihm unabhängig u über ihm ſtehend gelten laſſen wollen.

Halten wir uns hier an unſere ſymb. Bücher, ſo ſehen wi wie dieſe nicht nur bei jeder Gelegenheit es als einen Hauptgrundſ der evangeliſchen Kirche hervorheben, daß Gottes Wort die alleinig Norm des Glaubens und Lebens ſei (ſ. die Beweiſe unten im §. v der Autorität der heiligen Schrift), ſondern auch, daß die Conc dienformel, als authentiſche Erklärerin der ältern ſymb. Bücher, ei dieſen Grundſatz förmlich an die Spitze ihrer Erklärungen ſtellt, un der Ueberſchrift: de Fundamento, Norma et Regula, ad qua omnia dogmata etc., und ihn ſo offenbar als das oberſte Prin anerkennt, ſo daß damit für uns auf dem Gebiete des ſymb. Lehrb griffes dieſe ganze Frage entſchieden iſt.

3) Das Bekenntniß der evang.-lutheriſchen Kirche in der Conſequenz ſeine Princips (1848), S. 25.

Daß dabei der lutherische Protestantismus auch noch ein s. g. Materialprincip hat, wird unter gewissen Bedingungen Jeder zugeben, der ihn nicht für ein bloßes Conglomerat von allerlei unter sich zusammenhangslosen Lehren ansieht. Nur fragt es sich hierbei zuerst, was man sich unter einem solchen Princip denkt. Versteht man darunter 1) blos einen gewissen religiösen Grund- und Hauptgedanken, der den Kern und Mittelpunkt des Systems bildet, so daß die andern Dogmen ihm entweder zur Voraussetzung dienen und auf ihn hin ihre Richtung nehmen, oder von ihm aus ihre eigenthümliche, charakteristische Gestaltung und Färbung bekommen, so kann und muß man unserm symb. Lehrbegriff in diesem Sinne ein materiales Princip zuerkennen und den Artikel von der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben um des Verdienstes Christi willen dafür erklären. Oder denkt man 2) bei dem Materialprincip nicht an ein einzelnes, im Lehrbegriff als das offenbar wichtigste vorliegendes Dogma, sondern mehr im Allgemeinen an die aus einer Vergleichung der am meisten charakteristischen Lehren und Grundsätze erhellende Hauptidee und höchste Tendenz des lutherischen Protestantismus, so muß derselbe wohl auch in diesem Sinne ein Materialprincip haben, und es ist nicht blos Sache der Philosophie der Geschichte, sondern auch der Symbolik, dasselbe zu ermitteln. Soll aber 3) unter demselben ein einzelner symbolischer Glaubenssatz verstanden werden, aus welchem (wie z. B. Köllner, S. 599. meint) alle einzelnen Artikel mit innerer Nothwendigkeit ausfließen, um ein System im strengen Sinne des Wortes zu bilden, also ein Satz, aus dem auch erst das formale Princip resultirt, so ist das Vorhandensein eines solchen gänzlich in Abrede zu stellen. Denn 1) würde eine solche Ansicht von unserm Lehrbegriff, wonach derselbe ein aus einem einzigen Satze sich nothwendig entwickelndes System sein soll, den bestimmtesten Erklärungen der Reformatoren widersprechen [4]); 2) wäre nicht abzusehen, wie es in einer

4) *Mel.* Loci theol., Praefat.: Hic in Doctrina Ecclesiae tantum ordo quaeritur, non illa methodus demonstrativa. Nam haec doctrina ecclesiae non ex demonstrationibus sumitur, sed ex dictis, quae Deus certis et illustribus testimoniis tradidit generi humano ... Certitudinis causa est revelatio Dei. Auch haben ja die Reformatoren nie allen Artikeln

auf der Schriftautorität beruhenden Lehre einen Artikel von eben so unbedingter Giltigkeit, wie das Schriftprincip selber geben kann, wenn man nicht mit den Katholiken behaupten will, die reale Symbolkirche ist mit der idealen identisch; 3) aber ist es auch noch nicht gelungen, an irgend einem solchen materialen Principe nachzuweisen, daß sich wirklich alle Sätze des Lehrbegriffs mit innerer Nothwendigkeit aus ihm ergeben. Das Dogma von der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben z. B. würde, bei aller Wichtigkeit, die es hat, doch dazu nicht geeignet sein, weil es mehre wichtige Artikel (von der Trinität, der Person Christi, der Erbsünde ꝛc.) nicht sowohl zur nothwendigen Folge, als vielmehr nur zur nothwendigen Voraussetzung und so in ihnen den Grund seines Bestandes und Fortbestandes hat; das Erbsündendogma aber bildet auch nur einen wichtigen Stütz- und Haltpunkt des Systems, aber nicht sein Princip, da aus ihm nicht einmal die protestantische Kernlehre vom allein rechtfertigenden Glauben mit innerer Nothwendigkeit ausfließt, sondern mit ihr auch die augustinische (von der Rechtfertigung zugleich durch die Heiligung) vereinbar ist, und umgekehrt auch wieder mit der Rechtfertigung allein durch den Glauben auch der Synergismus sich vereinigen läßt [5]), wie wir bei Melanchthon sehen.

Demnach können wir also den Satz von der alleinigen Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben um des Verdienstes Christi willen insofern das Materialprincip der lutherschen Lehre nennen, als er den Kern und Mittelpunkt enthält, in welchem sich das Eigenthümliche dieser Lehre concentrirt und das Ganze zu einer gewissen Einheit kommt, oder den Hauptgedanken, der sich in der Gestaltung

---

gleiche Wichtigkeit beigelegt (vergl. ihre Unionshandlungen mit den Katholischen auf Reichstagen und Religionsgesprächen) und bei den alten Polemikern werden auch errores systematici und extrasystematici unterschieden. Vergl. Winer, S. 6. Melanchthon schreibt noch in der Repetitio Conf. August. p. 227. (im Corp. Philipp.), daß alle Streitigkeiten zwischen Katholiken und Protestanten eigentlich die beiden Artikel des Symbolums betreffen: credo in remissionem peccatorum und credo ecclesiam sanctam catholicam.

5) *August.* op. imperf. contr. Jul. 2, 168: Justificat impium Deus, non solum dimittendo, quae mala fecit, sed etiam donando caritatem, quae declinat a malo et facit bonum per Spiritum S.

meiſten andern Dogmen geltend macht. Die ganze, volle Tendenz aber des lutheriſchen Proteſtantismus, dem es wohl hauptſächlich er nicht allein um die perſönliche Heilsaneignung durch den Glauben zu thun iſt, iſt in dieſem dogmatiſchen Satze nicht mit ausgeſprochen, und darum iſt es Aufgabe der Symbolik, noch ein höheres und allgemeineres Princip zu gewinnen, aus welchem ſich die ganze Idee und Tendenz des Proteſtantismus erkennen läßt [6]). Zu dem Zwecke müſſen wir uns aber die lutheriſche Lehre erſt einmal in ihrem Zuſammenhange vergegenwärtigen, damit wir ſehen, welches die leitenden Grundgedanken derſelben ſind.

Nach ihr beſaßen nämlich die erſten Menſchen vor dem Falle, als eine anerſchaffene Eigenſchaft ihrer Natur (und nicht blos als ein beſonderes Gnadengeſchenk) eine vollkommene Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit, ſo daß ſie Gott recht erkannten und ihn von Herzen liebten und ehrten. Durch den Sündenfall aber iſt dieſes göttliche Ebenbild für alle Menſchen verloren gegangen und die menſchliche Natur durch dieſen Verluſt ſo ganz verderbt, daß ſie in geiſtlichen Dingen durchaus nichts aus eigener Kraft vermag, ſondern das Gute nur haſſen kann, und daß wir auch nach der Wiedergeburt noch immer mit der Concupiscenz behaftet bleiben, die nicht etwas Natürliches und Urſprüngliches, ſondern etwas Widernatürliches, Verſchuldetes, Sündhaftes (Erbſünde) iſt. Demnach würden wir ewig verdammt und verloren ſein, wenn Gott ſich nicht unſerer erbarmt und uns in ſeinem eingebornen Sohne einen Erlöſer gegeben hätte. Dieſer Gottmenſch hat durch ſein unſchuldiges Leiden und Sterben (und nach der F. C. durch den Gehorſam ſeines ganzen Lebens) unſere Sündenſchuld bei Gott getilgt, ſo daß uns um ſeines Verdienſtes willen alle Sünden mit der Erbſünde vergeben werden, wenn wir nur an dieſe Gnade Gottes in Chriſto glauben. Und in dieſer Sündenvergebung und Zurechnung der im Glauben ergriffenen Gerechtigkeit Chriſti beſteht denn unſere Rechtfertigung, durch die wir Gott gefällig, ſeine Kinder und Erben des ewigen Lebens werden. Den unmündigen Kindern wird dieſelbe

---

6) Eine Zuſammenſtellung und kurze Kritik aller bisher aufgeſtellten Principe des Proteſtantismus findet man in Schenkel's Schrift: „Das Princip des Proteſtantismus; mit beſonderer Berückſichtigung der neueſten — Verhandlungen.“ Schaffh. 1852. 92 Seiten.

Versöhner der Welt wieder einsetzen und durch einen lebendigen
ben an sein durch Gottes Gnade allen Sündern zu Gute kom
allein durch den Glauben zu ergreifendes Verdienst der chri
Religiosität mehr innere Wärme und Freudigkeit und dem Sel
bedürfnisse eine vollere Befriedigung geben.

Dabei aber kommt es nun doch von dieser gemeinsamen p
piellen und dogmatischen Grundlage aus zwischen beiden Confes
zu einer nicht nur durch das ganze kirchliche und gottesdien
Wesen, sondern auch durch mehrere Dogmen sich durchziehende
vergenz, die dann in der reformirten Scholastik des 17. Jahrh
in allen Dogmen sich mehr oder weniger bemerkbar macht. Abe
schon gesagt, diese Divergenz geht, obwohl sie jeder Confessio
eigenthümliches Gepräge giebt, weder von einem principiellen G
satze aus, noch berührt sie das Fundamentale in den streitigen
men, sondern sie zieht sich eigentlich nur auf dem speculat
Gebiete hin in Bezug auf das Wie der Vereinigung des G
lichen und Menschlichen (im Abendmahl, in Christi
son, in den Gnadenwirkungen der Sacramente und i
Abhängigkeit des Menschen von Gott). Und dabei
nun ein charakteristischer Zug der reformirten Confession, d
überall zwischen dem Göttlichen als dem Absoluten und dem M
lichen als dem Creatürlichen, Beschränkten, schärfer zu distin
sucht, daß sie das Creatürliche zur Ehre Gottes des Unendliche
der ihr vor Allem gelegen ist) in seiner Bedeutung mehr
drückt und dem Göttlichen mehr unterordnet (dafür aber auc
Menschliche in Christo in seiner Vorbildlichkeit mehr betont)
überhaupt eifriger jeder Vergottung des Menschlichen und Cr
lichen vorzubeugen sucht, als das Lutherthum, aber auch Gott
in seiner abstracten Vollkommenheit und alles determinirenden T
cendenz auffaßt, als ihn in seiner allerbarmenden Liebe dem
nahe bringt.

Zum Streit ist es zwischen beiden Confessionen zuerst gek
über das Abendmahl. Hier hatte Zwingli eine reale G
wart und substantielle Mittheilung des Leibes Christi geläugne
blos eine ideelle Gegenwart desselben per contemplationem fide
einen geistigen Genuß mittelst der gläubigen Erinnerung an
Opfertod zugegeben. Da aber diese Ansicht zu sehr dem Wo

absicht war, daß man so ein Abendmahl ohne den Leib Christi habe, so ist sie in dieser Kahlheit und Schroffheit in keine von den älteren Bekenntnißschriften aufgenommen, sondern in jeder etwas modificirt und durch einige mystische Phrasen gemildert, in den späteren Confessionen aber allen durch die calvinische Lehre verdrängt worden, wonach im Abendmahl eine reale Gegenwart und ein wirklicher mystischer Genuß des Leibes Christi stattfinden soll, aber mit der Beschränkung, daß dabei der verklärte Leib Christi im Himmel bleibt, nicht mit dem Brote sich vereinigt und blos auf eine wunderbare dynamische Weise, durch eine von ihm in die Seelen der Gläubigen niederströmende Kraft[12]), denselben gegenwärtig und durch den Glauben genießbar wird, während ihn nach Luther auch die Ungläubigen in und unter dem Brote genießen. Es wurde also auf diese Weise wohl eine wirkliche Gegenwart, aber nicht die Möglichkeit einer Allgegenwärtigkeit (Ubiquität) des verklärten Leibes Christi im Abendmahl zugegeben. Und dies führte zu einem zweiten Streit, über die Communicatio idiomatum, in welchem die Reformirten behaupteten, daß in Christo zwar die innigste Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, aber keine Communicatio idiomatum in abstracto (Mittheilung der Eigenschaften der einen an die andere Natur, insonderheit nicht der göttlichen an die menschliche), sondern nur eine Communicatio in concreto (personae Christi) stattfinde, und daher Christi Leib auch im Stande der Erhöhung ein wahrhaft menschlicher Leibe und nicht unsichtbarer Weise allenthalben zugegen sein könne. Ebenso aber kam es noch 3) zu einer besondern Controvers über die Gnadenwirkungen der Sacramente überhaupt, indem die Reformirten lehren, daß nicht nur die segensreiche, sondern alle und jede Wirkung des Sacramentes (Mittheilung des Leibes Christi) durch den Glauben bedingt sei, öfters auch hinzufügen, daß die eigentliche Gnadenmittheilung nicht mittelst der sacramentirlichen Elemente, die blos darstellende Zeichen seien, sondern blos mit und neben diesen durch eine virtus Spiritus Sancti extrinsecus accedens in den Seelen der Gläubigen (oder nach strengerer Ansicht: der Erwählten) zu Stande komme. Und so zeigt sich denn hier überall eine schärfere

12) Nicht aber durch einen raptus animae in coelum, welche Meinung Calvins in keine Confession Eingang gefunden hat, außer in den Cons. Tig.

Unterſcheidung und Trennung des Göttlichen als des
dem Menſchlichen und Creatürlichen und eine ſtete A
des Satzes: finitum non est capax infiniti, d. h. d
iſt ſeiner Natur nach etwas zu Beſchränktes, als daß es
in ſich faſſen könnte. Dabei haben aber auch endlic
alle Reformirten eine von der unſern mehr oder wenig
Prädeſtinationslehre, indem ſie mit Calvin faſt
etwas ſtärker urgiren, daß der Menſch aus eigener K
ſeligmachenden Glauben kommen kann, und ſo irgendwie
mit dabei ſein laſſen, wenn der Menſch verloren geht.
von jenem Satze aus mit eiſerner Conſequenz auf ein er
Decret zurückgegangen, wonach Gott aus abſoluter Ma
heit, ebenſowohl zur Offenbarung ſeiner Gerechtigkeit al
einen beſtimmten, genau feſtgeſetzten Theil der Menſ
gen Seligkeit auserwählt, und daher auch nur dieſer
Glauben und zum Heil in Chriſto beſtimmt, die an
überſehen und ſomit prädeſtinirt hat, daß ſie in ihren S
und ewig verloren werden ſollen. Und zu dieſem decret
wie er es ſelber nennt, bekennen ſich allerdings ganz o
quent nur einige Confeſſionen (doch auch von dieſen
auch der Fall Adams und die Sünde ſelber, wie Calv
ſupralapſariſchen Standpunkte behauptet, mit in Gottes
plan gehören und präordinirt ſein ſoll); aber die ande
milder und unbeſtimmter darüber ausdrücken, weichen d
von uns darin ab, daß ſie nicht mit der Form. Conc.
eine Univerſalität der göttlichen Gnade behaupten und d
zu einer bedingten Partikularität derſelben übergehen,
unſern Dogmatikern eine praedestinationem ex prae
räumen, ſondern vielmehr gleich von einer unbedingte
Gnadenwahl reden, kraft deren Gott von Ewigkeit a
Erbarmen eine gewiſſe Zahl Menſchen erwählt habe,
Zeit durch Chriſtum zum wahren Glauben führen u
machen wolle. Sie unterlaſſen dabei nur, die Unſeligk
mit als eine nothwendige Folge jenes Decretes hinzu
aber doch, daß ſie irgendwie auch von Gott nicht gew
und ſuchen ihren Partikularismus einigermaßen dadur
daß ſie wenigſtens auf dem Gebiete der Berufenen und

hat, und andere, die in ihrer ſymboliſchen Faſſung, nicht genau in das Ganze ſich einfügen, wie die von der Kraft und Bedeutung der Sacramente und die von der Prädeſtination und gratia resistibilis.

Mehr verſtandesmäßige Klarheit und Schärfe, als in dem unſrigen, herrſcht jedenfalls in dem reformirten Lehrbegriffe, und zwar ſchon in dem zwingliſchen (wie derſelbe z. B. in dem Commentarius de vera et falsa religione v. J. 1525 und in der christ. fidei Expositio v. J. 1530 vorliegt), in dem calviniſchen aber iſt offenbar auch noch mehr Conſequenz. Principiell aber und in den meiſten Dogmen, ja ſelbſt in dem Fundamentalen und Weſentlichen der ſtreitig gewordenen Lehren, ſtimmen beide Typen des evangeliſchen Proteſtantismus mit einander überein. Beide gehen von dem oberſten formalen Grundſatze der alleinigen Schriftautorität aus, ohne dabei in der Schrift einen Anlaß zu Abweichungen von dem alten ökumeniſchen Glaubensfundamente zu finden; beide laſſen bei der dogmatiſchen Schriftauslegung die regula fidei als Leitſtern gelten[10]), und wenn ſie im Reformiren des Kirchenweſens nicht mit gleicher Entſchiedenheit vorſchreiten, ſo rührt das blos von einer verſchiedenen Auslegung gewiſſer Schriftſtellen und einer Verſchiedenheit der Anſichten über das Nützliche und Erbauliche gewiſſer Cultusformen und Gebräuche her. Und ebenſo haben auch beide daſſelbe Intereſſe an dem dogmatiſchen Hauptartikel des evangeliſchen Proteſtantismus von dem allein rechtfertigenden Glauben[11]), beide wollen Chriſtum in ſeine ihm durch den Katholicismus geſchmälerte Ehre als den einigen Heiland und

10) *Conf. Helv.* II. c. 2: illam duntaxat scripturarum interpretationem ... agnoscimus, quae ex ipsis est petita scripturis, cum regula fidei et charitatis congruit et ad gloriam Dei hominumque salutem eximie facit. Conf. Scot. 18: Nullam interpretationem admittimus, quae alicui principali articulo fidei repugnant.

11) *Conf. Helv.* I, 11. 12: Itaque in omni doctrina evangelica primum ac praecipuum hoc ingeri debet, sola nos dei misericordia et Christi merito servari. — Ista vero tam divina beneficia ac veram Spir. S. sanctificationem, fide mero dei dono, haud ullis aut viribus aut meritis nostris consequimur. — Zwinglii Expos. fidei, art. 11: peccatorum remissionem sic credimus, quod ea per fidem homini certe contingat etc. Conf. Basil. I. c. 9.

führten Sätze der vollständige Erklärungsgrund für alle
thümlichkeiten beider Confessionen liege. Am allerwenig
man etwa den calviniſchen Determinismus und abſolute
tianismus zum Fundament des reform. Kirchenglaubens u
da ja derſelbe anfangs und noch beim Ausbruch des Abe
den Gründern beider Kirchen gemeinſam war, da er m
laſtik als dem Kirchenglauben angehört, und auch dort
terminismus einen philoſophiſchen Hilfsſatz und der
deſtinatianismus den Schlußſtein des reformirten Syſtem
unumwundene Symboliſirung deſſelben aber erſt ſehr ſp
iſt, und nicht ohne vielfachen Widerſpruch. Im Allg
man wohl zur Charakteriſirung der reform. Confeſſion
führen, z. B. daß ſie mehr, als die unſrige, die Tende
Kreaturvergötterung vorzubeugen und das Heil in Chriſt
der von Gottes freier, allwirkſamer Gnade abhängig zu
ſie mehr eine theologiſche oder pneumatologiſche, die un
chriſtologiſche Richtung habe, Alles mehr auf Gottes M
beziehe, mehr Werth auf ein geſetzliches Thun lege, m
das Practiſche habe u. dergl. m.; aber man darf nur vo
Richtungen behaupten wollen, daß ſich aus ihr allein all
lichkeiten der unter den mannigfachſten Einflüſſen entſtan
Confeſſion und Kirche erklären laſſen. Vielmehr laſſen
nur aus einer dreifachen Grundrichtung erklären,
Allem aus einer entſchiedenen Richtung auf verſtan
Klarheit und Einfachheit der Lehre, aus eine
Streben nach ſyſtematiſcher Einheit und Conſ
aus einem gewiſſen ſittlichen und demokratiſch
mus. Und dann muß man wieder zur Erklärung der e
auf Zwingli's Individualität, auf ſeine humaniſtiſche un
lich ſpiritualiſtiſche Denkweiſe, und zur Erklärung der
auf Calvin's dialectiſche Schärfe, Conſequenz, ſittliche R
auf ſein Organiſationstalent zurückgehen, wie auch auf
und praktiſche Richtung des romaniſchen Nationalcharak
genſatz zur deutſchen Gemüthstiefe, und den ſtählenden
ungünſtigern politiſchen Verhältniſſe, unter denen die ref
außerhalb Deutſchlands ſich emporgekämpft hat. Dabei
immer noch von einem großen Theile der deutſch-refor

(namentlich von der brandenburgiſchen, heſſiſchen, anhaltiniſchen) beſonders zu erwähnen, daß dieſelbe ihre Wurzel mehr in dem Melanchthonianismus, als im Zwinglianismus und Calvinismus hat, und dieſem nur geiſtig verwandter als dem Lutherthum iſt, deſſen dogmatiſche Intoleranz ſie dem Calvinismus in die Arme getrieben hat. (Vergl. Hepp, über den Charakter der deutſch-reformirten Kirche, in den Studien und Kritiken, 1850. 3. S. 669. Ebrard reformirte Dogmatik I. S. 49 ff.) Sie hat einen mehr gemüthlichen und dabei ziemlich elaſtiſchen und unirenden Charakter.

Mehr als die Kirchenlehre weicht freilich die altreformirte Dogmatik und Scholaſtik von der lutheriſchen ab, namentlich in der Chriſtologie. Nach Schneckenburger wird hier, unter ſtrengſter Durchführung des Satzes: finitum non est capax infiniti, gelehrt, daß nicht Gott oder die göttliche Natur des Logos, ſondern die Subſiſtenz oder Perſon des Letztern (d. h. die Beſtimmtheit des göttlichen Lebens als erlöſende Liebe) incarnirt und dadurch dem ewigen himmliſchen Sein und Wirken deſſelben kein Abbruch geſchehen ſei, weil er ſelber nicht im Menſchen Jeſus eingeſchloſſen ſei, daß die Einigung des Logos mit der menſchlichen Natur durch die Ausſtattung dieſer mit einer Fülle von Gaben des heil. Geiſtes vermittelt ſei, daß die menſchliche Natur nicht die Eigenſchaften der göttlichen mitgetheilt bekommen habe, ſondern nur durch die Salbung des heil. Geiſtes zur perſönlichen Einheit, zum Organ und Träger des Logos erhoben worden ſei, daß bei der bloßen Präexiſtenz des Logos die Unterſcheidung von incarnatio und exinanitio verſchwinde, ja die ganze incarnatio zu einer gratiosa inhabitatio des Logos in Jeſu werde, — und dann in der Erlöſungslehre, daß Chriſtus eigentlich nur der Erlöſer und Verſöhner der Menſchen, nicht der Verſöhner Gottes ſei, deſſen Plan er blos ausgeführt habe, daher auch nicht eigentlich die causa meritoria, ſondern nur die causa instrumentalis unſers Heils [14]), und zwar nicht ſowohl durch das Satisfactoriſche ſeines Werkes, welches auf dem beneplacitum Dei beruhe, ſondern durch die Mittheilung ſeines Lebens; daß eigentlich nur der Logos, die perſönlich gewordene göttliche Liebe, in Chriſto das Princip unſerer Er-

14) Und davon ſteht auch ſchon in den ſpätern ſtreng-calviniſchen Symbolen Manches.

lösung und Beseligung sei, seine menschliche Natur aber nu
Organ dafür, und daß erst so Christi Leben auf Erden etwas
haft Vorbildliches für uns habe. Kurz überall zeige sich das St
die Menschheit Christi als etwas Endliches festzuhalten, als den
des Logos zur Vermittelung des uns zugedachten Heils, sie nic
lutherisch-doketische Weise in der Gottheit Christi verschwimm
lassen, sondern sie mit dieser in volle Thätigkeit zu setzen und
unsere Gemeinschaft mit Christo eine höhere Bedeutung zu
(Vergl. Schneckenburger's hier Epoche machende Abhandlun
die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi nach luth
reform. Fassung, zuerst in Zeller's theolog. Jahrbüchern, Tü
1844, dann besonders gedruckt, Pforzheim 1848. Schweize
Glaubenslehre der ref. K. II. S. 301 ff. und mehrere andere A
lungen von Baur, Schneckenburger und Schweizer in den gen
Jahrbüchern 1847. 3. 1848. 3. u. a. m.)

Betrachtet man die reformirte Glaubenslehre in dieser Gest
braucht man sich über Leute, wie die alten lutherischen Zeloten
nicht zu wundern, wenn sie von der calvinistischen Lehre behau
daß dieselbe principiell und durchweg in den wichtigsten Artike
der lutherischen d. h. vom wahren Christenthume abweiche,
(wie ein Polyc. Leyser, Hoe von Hoenegg u. a.) in ihren S
zu beweisen suchten, daß sie weit schlimmer als die papistische
wahre Teufelslehre, die in 99 Punkten mit der der Arian
Türken übereinstimme. Besonders trat diese Erbitterung na
Uebertritte des Churfürsten Sigismund von Brandenburg zur
mirten Kirche hervor (seit 1614). Es braucht aber wohl ka
sagt zu werden, daß dabei oft aus den unverfänglichsten Aeuß
der reformirten Dogmatiker eine Ketzerei herausgepreßt und der
sus derselben weit größer dargestellt wurde, als er war, wie di
jetzt wieder öfters in den neuesten Verhandlungen über die re
geschieht, und daß es jedenfalls ein Unrecht war, was man
Kirche anthat, daß man den Rationalismus ihrer Theologe
weiteres mit ihrem kirchlichen Lehrbegriffe identificirte.

Unionsversuche zwischen den beiden protestantischen A
sind oft gemacht worden, aber immer ohne Erfolg. Es mög
blos genannt werden: das marburger Colloquium 1529, die
bergische Concordia von 1536, der wichtige sendomir'sch

gleich zwischen den Lutheranern, Reformirten und böhmischen Brüdern in Polen (1570), von Seiten der Lutheraner als Verrath an ihrer Lehre verschrieen, das leipziger Colloquium (bei Gelegenheit eines von Gustav Adolph veranlaßten Fürstenconvents 1631) zwischen brandenburgischen, hessischen und sächsischen Theologen, das thornische Colloquium v. J. 1645 zwischen Katholiken, Lutheranern und Reformirten, das casseler v. J. 1661 zwischen einigen ref. Theologen von Marburg und einigen lutherischen von Rinteln, auf dem man wenigstens einen Friedens- und Freundschaftsvertrag bei dem nicht zu lösenden dogmatischen Dissensus schloß, so wie die Unionsversuche eines David Pareus in Heidelberg (1614), Joh. Duräus aus Schottland (1626—1678) und Matthias Pfaff von Tübingen (1720), der blos einen äußern Frieden und politische Gleichstellung wollte und auch auf das wüthendste angegriffen wurde. Wirkliche Vereinigungen sind in neuern Zeiten in Preußen, Rheinbaiern, Anhalt, Baden, Hessen-Darmstadt und Nassau erfolgt [15]).

Vom Arminianismus, einer freiern, für ketzerisch erklärten Richtung des reformirten Lehr- und Kirchenwesens, haben wir schon im ersten Theile erwähnt, daß er nicht bei seiner Remonstration gegen das calvinische Dogma von dem absoluten Decret, der Unwiderstehlichkeit der Gnade und der Sendung Christi blos für die Auserwählten stehen geblieben, sondern auch noch in andern Lehren von der reformirten Kirche abgewichen ist, ohne deshalb vom ökumenischen Glauben und dem evangelischen Protestantismus sich losgelöst zu haben. Er huldigt bei dem lebendigsten Glauben an eine übernatürliche göttliche Offenbarung einer mildern Ansicht von der Inspiration der h. Schrift, besonders der historischen Bücher, neigt sich in der Lehre von der Trinität dem Subordinatianismus, in der von der Erbsünde der zwingli'schen Ansicht zu, wornach dieselbe weder eine eigentliche Sünde noch Sündenstrafe ist, in Betreff des freien Willens dem Synergismus und in der Versöhnungslehre sucht er zwischen der anselmischen Sa-

15) Vergl. Marheineke's christl. Symbolik (1848), S. 346 ff. Eine völlige Einigung beider Lehrbegriffe aber ist ohne die Verarbeitung beider zu einem höhern dritten nicht möglich. Vergl. dazu und über die Eigenthümlichkeiten beider Rud. Palmié, der Confessionsstreit in der evang. Kirche. Stettin 1850.

tisfactionstheorie und der socinianischen Vorstellung mittendurch steuern; kurz er hat durchaus den Charakter einer gemäßigten, auf Schrift fußenden, vorzugsweise das dogmatisch Fundamentale und Moralische betonenden und das Urtheil der Vernunft achtenden thodoxie oder des vom Ende des vorigen Jahrhunderts her bekann Supranaturalismus.

Das Eigenthümliche der Mennoniten besteht vornämlich dar daß sie die Taufe sehr hoch halten und nur an den Erwachsenen richten, nachdem dieselben ihr Glaubens- und Sündenbekenntniß gelegt haben, daß sie den Eid, den Kriegsdienst und die Annah eines obrigkeitlichen Amtes verweigern und auf eine strengere Kirch zucht halten; dabei haben sie besoldete, einen eigenen Stand bilden Geistliche, namentlich in Gröningen und in den englischen Baptiste gemeinden. Das Abendmahl feiern sie im Sinne Zwingli's als bloßes Erinnerungsmahl an Christum, und die Groben oder Gelt dern verbinden damit das Fußwaschen. Auf die besondern, bei ihr Bekenntnissen schon genannten Lehrmeinungen des Menno legen d Meisten jetzt kein großes Gewicht mehr, ihr Hauptbestreben geht dahin eine dem Ideal der christlichen Kirche entsprechende Gesellschaft von sittenreinen und vollkommenen Christen zu bilden.

Der Socinianismus oder Unitarismus fußt auch auf dem Princip des Protestantismus von der alleinigen Autorität der heil. Schrift in Glaubenssachen und steht auch grundsätzlich auf dem Standpunkte des strengen Supranaturalismus, insofern er die ganze christliche Religion für eine übernatürlich geoffenbarte erklärt und von allen ihren Lehren, auch von den nach protestant. Ansicht zugleich auch durch die Vernunft erkennbaren, behauptet, daß sie über die Vernunft hinausgehen und ihr nur durch eine übernatürliche Offenbarung offenbar werden können. Zugleich aber nimmt er auf diesen supranaturalistischen Standpunkt für die Ermittelung und Darstellung der christlichen Religion aus der heil. Schrift ein ganz rationalistisches formales Princip mit herauf, indem er bei der Erklärung der Schrift von dem Satze ausgeht, daß die einmal von Gott der Vernunft geoffenbarte Religion derselben auch gemäß sein müsse und nichts gegen die Vernunft enthalten könne, daher man im Falle solchen Widerstreites einer Schriftstelle diese durchaus so zu erklären habe, wie es der Vernunft gemäß sei. Den Zweck der christlichen Religion setzt er darein

daß sie uns zu derjenigen Erkenntniß Gottes und Jesu Christi verhelfen soll, ohne welche ein dem Willen Gottes gemäßes Handeln und die Erlangung der ewigen Seligkeit unmöglich ist (Joh. 17, 3: das ist das ewige Leben ꝛc.), und alle Lehren, die kein praktisches sittliches Moment in sich haben, hält er für unnütz, oder wenn sie einen nachtheiligen Einfluß auf das Handeln haben, für gefährlich. Den Mittelpunkt seiner Dogmatik bildet der Ausspruch 1 Timoth. 2, 5: „es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus." Demnach verwirft Socin vor Allem das Dogma von der Dreieinigkeit, indem er von Christo lehrt, derselbe sei zwar im eigentlichen Sinne Gottes Sohn, da er vom heil. Geiste empfangen und von der Jungfrau Maria geboren sei, aber auch als solcher doch nichts anderes, als ein wahrhaftiger Mensch, und unser Mittler insofern, als er zwischen Gott und uns einen neuen Bund gemacht, uns den untrüglichen Weg zur Seligkeit durch seine Lehre und sein Beispiel gezeigt und von Gott nach seiner Erhöhung die Vollmacht erhalten habe, uns die Seligkeit auch wirklich zu ertheilen. Auch habe ihn Gott, nachdem er für uns d. i. zu unserm Heile (zur Bestätigung seiner Lehre) gestorben, durch seine Auferstehung und Himmelfahrt zu wahrhaft göttlicher Majestät erhöht, so daß ihm göttliche Verehrung gebühre. Unter dem heil. Geiste aber versteht der Socinianismus entweder eine Kraft Gottes oder die Gesammtheit der geistigen Wirkungen Gottes, und von den Gnadenwirkungen des heil. Geistes denkt er ganz naturalistisch, indem er sie meistens psychologisch aus der erhebenden Verheißung des ewigen Lebens ableitet, die dem Christen den Impuls zu allem Guten giebt. Die Lehre von der Erbsünde, dem servum arbitrium, der versöhnenden Genugthuung und ähnliche verwirft er, und zwar mit Gründen, zu denen der Rationalismus wenig neue wird hinzufügen können, wie er auch anderseits wieder dem Supranaturalismus fast alle seine Beweise für die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift an die Hand gegeben hat. Und so kann man denn mit Strauß (christl. Glaubenslehre, S. 56) sagen: „Der Socinianismus ist die gemeinsame Wiege, in welcher der Supranaturalismus und der Rationalismus der neueren protest. Theologie noch beisammen liegen. Dieselbe praktische Richtung und Abneigung gegen geheimnißvolle, rein theoretische Dogmen, dieselbe willkürliche Schrifterklärung, wie im Rationalismus: dabei aber dieselbe trockene histo-

rische Festhaltung des Thatsächlichen am Christenthum, dieselbe Hi
nahme auch des Wunderbaren auf die Autorität des: „sie konnt
und wollten die Wahrheit sagen," wie im Supranaturalismus.
Seine Berechtigung hatte er (selber nach Marheineke) in dem Kamp
gegen die damalige fleischliche Rechtgläubigkeit und Buchstabenthe
logie, und darin lag auch seine geschichtliche Nothwendigkeit. Wen
aber derselbe Theolog (a. a. O. S. 425.) weiter sagt, daß erst m
ihm auch, was man in einem besondern Sinne die Orthodoxie nenn
die Anhänglichkeit an das kirchliche System, in der protestantische
Welt entstanden sei, so hat er sich hierin jedenfalls um einige dreiß
Jahre verrechnet.

Das Glaubenssystem der Quäker, aus anabaptistischen, myst
schen und puritanischen Elementen hervorgegangen, ist ein höchst mer
würdiges Gemisch von Mystik und biblischem Rationalismus, vo
Schwärmerei und philosophischer Reflexion, von dogmatisch frei
und moralisch pedantischer Schrifterklärung; aber im Ganzen ist
von einem solchen Geiste ächter Humanität durchweht und hat ei
solche Tendenz zu der schlichten einfachen Bibellehre und zu einer
herzinnigen, in Liebe thätigen Christenthume, daß es inmitten unser
kirchlichen Glaubenssysteme auf jeden dogmatisch Unbefangenen eine
höchst wohlthuenden Eindruck macht und den Orthodoxen zum Beweis
dienen kann, daß ein gewisser Hang zu einer rationellen Auffassung
des Christenthums auch den frömmsten Gemüthern eigen sein kann.
Es ist, wie schon oben bemerkt worden, zunächst ganz kurz und blo
mit biblischen Worten vorgetragen in Barclay's Confession (Ro-
terod. 1676. 8.), dann aber auch ausführlich, mit Zurückführung
des Ganzen auf 15 Thesen, in der Apologie dieser Confession
(1676. 4.), und zwar hier mit einer Dialectik und exegetischen Be-
weisführung, die man von einem Quäker kaum erwartet. Das ganz
System ruht auf der mystischen Idee, daß alle Menschen als ein göt
liches Gnadengeschenk einen Saamen (Schein, Funken) von dem göt
lichen Logos (Wort, Geist, Licht, Leben) in sich haben, welcher in
Christo zur Offenbarung gekommen und Fleisch geworden ist, un
wenn man mit Zurückweisung aller weltlichen Gedanken in sich selbe
einkehrt und in andächtiger Selbstbeschauung dieses durch die Sünd
verdunkelte Licht recht wahrnimmt, so tritt für einen Jeden eine Zei
der Heimsuchung ein, wo die Gnade von oben über ihn kommt un

dieſes Licht ſo anfacht und wirkſam macht, daß es in ihm das wahrhaftige Licht des Lebens, der in uns wohnen ſollende Chriſtus wird. Auf dieſe Weiſe ſind die Menſchen ſchon vor Chriſto zur Gotteserkenntniß und Religioſität gekommen, die Propheten und Apoſtel, wie auch Pythagoras, Sokrates, Plato, Seneca, Plotinus u. A. von Gott erleuchtet, und die heil. Schrift den Propheten und Apoſteln eingegeben worden, und auf dieſe Weiſe allein wird Chriſtus noch heute den Menſchen offenbar und ſein Evangelium in ihnen lebendig und kräftig, ſo daß alſo dieſes Licht, dieſe Offenbarung Gottes in uns, das eigentliche Princip aller chriſtlichen Erkenntniß und Religioſität iſt und die heiligen Schriften nur für eine ſecundäre Erkenntnißquelle, für treue Zeugniſſe von Gottes Offenbarungen an die Propheten und Apoſtel gelten können. Näher betrachtet iſt aber dieſes göttliche Licht und Wort in uns weder ein Theil des eigentlichen göttlichen Weſens, welches untheilbar iſt, noch ein Theil von des Menſchen Natur, etwa ein Accidens ſeiner natürlichen Vernunft, ſondern ein geiſtlicher, von Gott in uns gelegter Anfangsgrund des wahren Lebens, und zwar ein wirkliches geiſtliches Weſen, welches, wie ein Korn in ſteinigtem Grunde oder wie die Arznei in einem kranken Körper, auch in den Herzen der Boshaften zu finden iſt, ohne daß aber die Erregung desſelben in unſerer eigenen Macht ſteht. Es iſt alſo etwas Uebernatürliches, Himmliſches, Göttliches in uns, was uns nach der Verderbniß unſerer Natur durch den Sündenfall geblieben iſt, ein göttliches Licht, von welchem die Schrift Röm. 1, 19. Joh. 1, 9. 12, 36. und auch Plato, Seneca, Cicero und andere Heiden zeugen (Apologie thes. 5 und 6. S. 92 ff. der deutſchen Ausgabe). Und weil nun daſſelbe der Brunnquell aller Weisheit und der geſunden Vernunft iſt, ſo kann es zwiſchen ihm und der heil. Schrift und der geſunden Vernunft keinen Widerſpruch geben (thes. 1. S. 36.), zweitens aber bleibt die innere Offenbarung deſſelben immer der letzte feſte, unbewegliche Grund, auf dem die Gewißheit unſeres Glaubens beruht, der Grund, auf den auch die Proteſtanten zurückkommen mit ihrer Lehre vom Zeugniß des heiligen Geiſtes in uns und die Katholiken mit ihrer Berufung auf den in der Kirche waltenden heiligen Geiſt. Zuletzt aber folgt auch daraus, daß Jeder, der dieſe innere Offenbarung hat, aus ihr ſchon von ſelber weiß, was in der heiligen Schrift von Worten des ewigen Lebens ſteht, und daß daher auch die Heiden ſelig werden können,

wenn ſie ihr folgen; denn der ſeligmachende Glaube iſt ja nicht eine Wiſſenſchaft der Hiſtorien von Chriſto, ſondern ein feſter Glaube an den, der durch Chriſtum und den heiligen Geiſt in uns zu uns redet, und unſere Erlöſung von der Sünde und unſere Rechtfertigung geht Schritt für Schritt mit unſerer geiſtigen Wiedergeburt aus dem unvergänglichen Saamen des göttlichen Wortes. Freilich aber würde es nicht möglich ſein, daß die, welche vom hiſtoriſchen Chriſtus nichts wiſſen, wie unſere kleinen Kinder, unſere Taubſtummen, die Heiden ꝛc., doch durch die innere Offenbarung ſelig werden, wenn Chriſtus nicht für Alle geſtorben wäre, für Alle vor und nach ihm; denn wie ſie in Adam Alle ſterben, auch die, welche von ihm im Leben nichts gehört haben, ſo wird durch Chriſti Tod Allen die Möglichkeit der Seligkeit eröffnet, die da folgt aus der Wiedergeburt und Erneuerung des Geiſtes. Um aber wiedergeboren zu werden, kommt Alles darauf an, daß wir unſere Ohren ganz vor der Welt verſtopfen, alle Schulweisheit und Gelehrſamkeit für nichts achten, uns ſtill niederſetzen, in uns einkehren und wachſam auf das Licht Chriſti in unſerm Gewiſſen und auf Gott warten. Dann werden wir fühlen, wie ſehr das Gute über das Böſe erhaben iſt, und weil ſich uns in dem Guten Gott ſelber offenbart, ſo wird in uns ein Kampf des Lichtes mit der Finſterniß und ein Ringen und Arbeiten der Seele entſtehen, um aus der Gewalt des Böſen herauszukommen, daß dadurch wohl auch unſer Leib in eine zitternde Bewegung geräth[16]), bis endlich die Macht der Wahrheit die Oberhand gewinnt und der innere Kampf mit Preis und Dankſagung ſich endet. Und in einem ſolchen andächtigen Warten auf Gottes Geiſt, um durch ihn bewegt zu werden, beſteht auch allein der wahre Gottesdienſt, der da ſein ſoll eine Anbetung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit. Zu einem ſolchen aber ſind weder Tempel, Altäre, Geſänge und Ceremonien, noch auch beſondere Geiſtliche nöthig, die, größtentheils ſelber noch nicht wiedergeboren, auch nicht im Stande ſind, von der Wahrheit zu zeugen. Auch bedürfen

16) A. a. O. S. 123. 257. Aus dieſem Grunde laſſen ſie ſich auch gern den Namen Quäker (Zitterer) gefallen, der eigentlich ein Spottname iſt, weil ſie anfangs öfters wie Wahnſinnige ſich gebehrdeten, wenn der Geiſt über ſie kam, und andere aufforderten, vor dem Herrn zu zittern und mit Furcht und Zittern nach ihrer Seligkeit zu ſtreben. (Philipp 2, 12.)

wahren Anbeter Gottes weder der Taufe noch des Abendmahles, nur für die Schwachen sind. Dafür aber ist es Pflicht jedes hren Christen, allem eitlen und nichtigen Weltwesen, allen Spielen Schauspielen, allem Luxus, allen überflüssigen Complimenten zu sagen, alles Schwören, allen Krieg, alle Uneinigkeit zu verabscheuen überhaupt einen reinen sittlichen Wandel zu führen, innige Brudiebe zu zeigen und einen ruhigen, leidenschaftslosen Ernst zu bepten.

Das ist die Summa der Quäkerlehre, die in ihrer Apologie mit n Waffen der Vernunft und Gelehrsamkeit gegen die andern Relinsparteien vertheidigt wird. Daß in ihr ein gewisser Rationalis verborgen liegt, ist nicht zu verkennen; es ist das aber ein solcher, mit dem gläubigsten Supranaturalismus Hand in Hand geht und dem lebendigsten Gefühle unserer natürlichen Schwäche im Geistn und Sittlichen getragen wird, ein Rationalismus des frommen fühles, nicht der sich selber vertrauenden Vernunft.

Principiell und durchweg ist nun allen diesen Formen des Protantismus der Katholicismus der römischen und griechischen rche entgegengesetzt. Während nach protestantischen Grundsätzen der die rechte Heilserkenntniß noch die Heilserlangung an eine bendere äußere Kirche als göttliche Gnadenanstalt gebunden ist, so ist gegen nach katholischen Grundsätzen eben die katholische Kirche, als e eine, uralte, von Christo gestiftete, überall verbreitete und im lauben immer einig gewesene Majoritätskirche, das Organ, durch elches uns alle Wahrheit und Gnade zufließt, das göttliche Institut, ßer welchem kein Heil ist. Und daß sie zunächst die Inhaberin aller ahrheit sein soll, ist ein Glaube, zu dem sie gewissermaßen hingelungt worden ist in ihren Kämpfen mit den Gnostikern. Denn rauf sollte sie sich diesen gegenüber, die den freiesten Gebrauch von rlei heiligen Schriften machten, beim Mangel eines festen Kanons r heiligen Schrift anders berufen, als zunächst auf die apostolische adition? Und wenn die Gnostiker einer solchen sich auch rühmten, rin konnten sie dann den Beweis für die Apostolicität der ihrigen ders finden, als in ihrer kirchlichen universitas, antiquitas und nsensio? Gewiß lag ihr der Schluß sehr nahe: wenn Gott als

der heilige Geiſt zu jeder Zeit für die Erhaltung
heit geſorgt hat, ſo kann dieſelbe auch nicht er
denen Partei zu finden ſein, ſondern nur in der
im Glauben immer einig geweſenen Kirche.
dieſe Weiſe der katholiſchen Kirche die höchſte A
ſachen vindicirt, ſo ließ ſich aus einigen ande
Vorſtellungen, aus der allgemeinen Annahme,
als die mit dem heiligen Geiſte ausgeſtatteten
die geweihten Träger der Tradition ſeien und di
letzteren hauptſächlich auf der ununterbrochenen
liſchen Biſchöfe beruhe, leicht weiter folgern, d
rität der Kirche nicht auf der Geſammtheit der
ſondern nur auf dem ſie repräſentirenden und di
ruhe, daß dieſer alſo die geſetzgebende Kirche ſei,
zu ſuchen. Und daß dann allein in dieſer ka
kirche auch alles andere Heil zu finden ſei, war
nicht außenbleiben konnte, nachdem man dieſel
aufnahme der Opferidee in eine die vorchriſtlichen
erneuernde Prieſterkirche verwandelt hatte, — e
wiederum leicht erklärlich iſt aus der dem Katho
an eigen geweſenen Tendenz, das Chriſtenthu
Vorſtellungen der alten Welt möglichſt zu vermit
deſto leichter für daſſelbe zu gewinnen.

Fragen wir daher nach dem wahren *form*
Katholicismus, ſo iſt dies nicht ohne Weiteres i
einer doppelten Erkenntnißquelle des göttlichen
Schrift und der ihr zur Erklärung und Ergänz
tion liegen ſoll, zu ſuchen, ſondern vielmehr i
göttlichen Autorität der das wahre Schriftverſtä
Tradition vermittelnden Kirche, d. h. des fort
Geiſte geleiteten Episkopats. Die höchſte Idee
die Kirche Alles beſtimmt und normirt, iſt die
der galliſche Presbyter *Vincentius von Liri*
ausgeſprochen hat: In ipsa catholica Ecclesia
est, ut id teneamus, quod *ubique*, *quod*
omnibus creditum est. Hoc est enim vere
cum, quod ipsa vis nominis ratioque declar

[illegible] comprehendit. Sed hoc ita demum fiet, si sequa-
[illegible]rsitatem, antiquitatem, consensionem. Se-
[illegible]tem universitatem hoc modo, si hanc unam fidem
[illegible] fateamur, quam tota per orbem terrarum confitetur
[illegible]ntiquitatem vero ita, si ab his sensibus nullatenus
[illegible], quos sanctos majores ac patres nostros celebrasse
[illegible] est; consensionem quoque itidem, si in ipsa vetu-
[illegible]ium vel certe pene omnium sacerdotum et magistrorum
[illegible]s sententiasque sectemur (Commonitor., edit. Steph.
c. 2. p. 317.). Bekanntlich aber iſt es mit dem Merkmal
[illegible]ität nie genau genommen worden, daher auch der Katho-
bis auf das Tridentiner Concil in einer beſtändigen Fort-
begriffen erſcheint. Aber grundſätzlich iſt doch nur eine ſolche
[illegible]ng ſtatuirt, die eine bloße Weiterentwickelung des Beſtehen-
Sanctionirten iſt; denn alles einmal Sanctionirte iſt nach
[illegible]en Grundſätzen eben ſo irreformabel, wie nach denen gewiſſer
[illegible]neſioluthériſchen Theologen. Auch kann im katholiſchen
[illegible]auben nur das gelten, was von der Kirche in Pleno dafür
[illegible]orden iſt, und dieſe kann auf ihren allgemeinen Concilien
dafür erklären, was ſchon virtuell, wenn auch nicht genau
im Consensu Patrum vorliegt. Nur in dieſer Einſchrän-
[illegible]n alſo von einer Perfectibilität des Katholicismus die Rede
die man hin und wieder als eine nothwendige Folge der in

---

incent. Lirinensis a. a. O. c. 23: Sed forsitan dicit aliquis: [illegible]rgo in Ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habea-[illegible]et maximus... Sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, [illegible]atio. Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsam una-[illegible]es amplificetur, ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in [illegible]vertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque pro-singulorum quam omnium ... gradibus, intelligentia, scientia, sed in suo duntaxat genere, in eodem scil. dogmate, eodem demque sententia. Imitetur animarum religio rationem corpo-[illegible]e licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, [illegible]uen, quae erant, permanent... Parva lactentium membra, [illegible]enum; eadem ipsa sunt tamen. Quot parvulorum artus, tot [illegible]et si qua illa sunt quae aevi maturioris aetate pariuntur, jam

der Kirche ſtets fortdauernden Offenbarung des heiligen Geiſtes
für das formale Princip des Katholicismus hat ausgeben wollen
doch, wie geſagt, allein in dem Grundſatze von der göttlichen
ität der Kirche liegt.

Dieſer Grundſatz hängt aber wieder aufs engſte mit einem au
allgemeinern zuſammen, den man gewiſſermaßen das mater
Princip des Katholicismus nennen kann, mit dem von der
lichen Gnadenfülle der katholiſchen Kirche, vermöge deren ſie für
Chriſten Alles in Allem iſt, die nothwendige Vermittlerin, ohn
der Einzelne weder zur Erkenntniß der Wahrheit, noch auch in
beſeligendes Verhältniß zu Gott und Jeſu Chriſto kommen kann
ſie, von Chriſto zur Fortpflanzung und Erhaltung ſeines Wortes
Erlöſungswerkes geſtiftet, alle Gnaden Chriſti beſitzt und die
ihn geſtiftete Verſöhnung den Einzelnen applicirt. Denn ſie
mit ihrem Prieſterthume und ihrer Hierarchie kann die Sacra
auf vollgiltige Weiſe verwalten, den Menſchen in dem Stand
Rechtfertigung erhalten und kräftigen und das große Opfer
bringen, durch welches die Welt immer von neuem mit Gott
ſöhnt wird. Kurz, wer ſie nicht zur Mutter hat, der hat Gott
zum Vater.

Hier alſo, in dieſer Lehre von der Kirche, hat das ganze Kath
liſche Syſtem ſein Princip und ſeinen letzten Halt, hier iſt der Punk
von welchem aus immer zwiſchen ihm und dem proteſtantiſchen ein
principieller Unterſchied bleiben würde, wenn auch in den einzelne
Dogmen von der Sünde und Gnade, von der Rechtfertigung und
Heiligung, vom Glauben und den guten Werken eine Vereinbarung
ſich bewerkſtelligen ließe. Uebrigens aber tritt auch ſchon in dieſen
einzelnen Dogmen für ſich eine nicht ſo leicht auszugleichende oder
wegzudisputirende Differenz hervor, indem ſich in dem katholiſchen
Lehrbegriffe überall eine mehr ſemipelagianiſche und zugleich dem
ſchlichten Verſtande mehr zuſagende Anſicht von des Menſchen Natur,
von ſeiner ſündigen Verderbtheit und von ſeiner an eine fortgehende
Heiligung geknüpften Rechtfertigung geltend macht.

in seminis ratione proserta sunt.... Fas est, ut prisca illa coelest
philosophiae dogmata processu temporis excussentur, limentur, poliantur
sed nefas est, ut commutentur, nefas ut detruncentur, et mutilentur.

katholischer Ansicht nämlich war der erste Mensch von Natur
nt zum Guten wie zum Bösen; er besaß als wesentliche und
rbare Bestandtheile seiner geistigen Natur Vernunft und freien
, aber auch als wesentliche Eigenschaften seiner leiblichen Natur
sich zwar nicht sündliche, aber doch zur Sünde reizende con-
entia carnalis. Und deshalb erhielt er denn noch von Gott
n besonderes, übernatürliches Gnadengeschenk eine habituelle Ge-
igkeit, d. h. die rechte, gottgefällige Richtung auf das Gute und
ich die zu demselben ausreichende Kraft. Durch den Sündenfall
; verlor er nicht nur dieses besondere Gnadengeschenk, sondern er
che auch ein Kind des göttlichen Zornes, und seine ursprünglich
n Guten blos indifferente Natur behielt in Folge jenes Falles und
rlustes und der dadurch erlittenen Verwundung eine fortdauernde
nhafte sittliche Schwäche und eine verkehrte sündliche Richtung,
ch der sie wohl noch dies und jenes Gute thun, aber nicht aus eige-
er Kraft zu einer gottgefälligen Gerechtigkeit sich erheben kann. An
dieser Schwäche (Erbsünde) leiden alle natürlich erzeugten Menschen
nd zugleich sind sie alle mit der Erbschuld und einer eigenen großen
Schuld behaftet, so daß sie vor Allem eines Versöhners, aber auch
ines Arztes und Wiederherstellers ihres sittlichen Lebens bedürfen.
Beides nun ist für sie Christus, wenn sie an ihn glauben und auf
n getauft werden. Er hat durch sein unschuldiges Leiden der gött-
chen Gerechtigkeit mehr als genug gethan für Alle, die ihm durch
e Taufe einverleibt werden, und ist auch für sie der Heiland gewor-
n, aus dessen Lebens- und Gnadenfülle die Kraft zu einem neuen
ben in der Liebe und Heiligung auf sie überströmt. In der Taufe
hält Jeder durch ihn Vergebung der Erbsünde und aller vorher
angenen wirklichen Sünden, und die Erbsünde wird zugleich auch
llig in ihm getilgt; zugleich aber empfängt er auch den heil. Geist
d die in Adam verlorne habituelle Gerechtigkeit wieder, so daß er
t Gott wieder vollkommen lieben, durch stetes Wachsthum in der
ligung der ewigen Seligkeit wahrhaft würdig werden (meritum e
digno), ja auch noch etwas mehr, als seine eigentliche Pflicht
n kann, durch Befolgung der auf eine besondere Heiligkeit ab-
kenden consilia evangelica. Und so lebt er bei wachsender Hei-
ng im Stande der Rechtfertigung, aus welchem er nur durch Tod-
en (quae repugnant caritati Dei et proximi) wieder heraus-

fallen kann. Geschieht das aber, so darf er nicht glauben, daß das Verdienst Christi auch zur Vergebung dieser (nach der Taufe begangenen) unbedingt giltig und wirksam sei, sondern er muß auch seinerseits dazu mitwirken, muß seine Sünden bereuen, aufrichtig beichten und sie durch allerlei Satisfactionen (durch Beten, Fasten, Almosengeben, Ablaßkaufen) zu büßen suchen. Dann kommt er durch das Sacrament der Buße wieder in den Stand der Gnade zurück. Auch muß er sich zu dieser abermaligen Rechtfertigung (wie jeder erwachsene Nichtchrist zur ersten in der Taufe) selber mit disponiren, indem er sich bereitwillig den Einwirkungen des heil. Geistes hingiebt, wenn dieser ihn durch die Gnadenmittel der Kirche zu erleuchten und zu bessern beginnt. Denn dadurch gefällt er Gott wohl und wird der heiligenden Gnade würdiger (meritum e congruo). Indessen bleiben jedem Menschen am Ende seines Lebens noch viele Unterlassungs- und Schwachheitssünden zu büßen übrig; darum steht einem Jeden das Fegfeuer bevor, dessen Qualen durch mancherlei gute Werke der Lebenden gemildert und abgekürzt werden können.

So erscheint der Lehrbegriff der katholischen Kirche in den symbolischen Büchern derselben, und so gefaßt verdient er allerdings nicht den Vorwurf, daß er Christi Verdienst ganz in Schatten stelle, die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur zu sehr dissimulire und es blos auf eine äußere Werkheiligkeit abgesehen habe. Denn er hebt es oft und stark genug hervor, daß die Gnade Gottes in Christo bei allen unsern guten Werken doch immer der letzte Grund unserer Rechtfertigung und Seligkeit bleibe und daß ohne die zuvorkommende und mitwirkende Hilfe des heil. Geistes Niemand sich wahrhaft bessern könne; auch dringt er noch förmlicher, als der unsere, auf innere Besserung, indem er diese mit zur Bedingung der Seligkeit macht. Aber freilich ist dabei zu bemerken, daß er 1) in dieser seiner bessern (eigentlich synergistischen) Fassung erst in den Decreten des tridentiner Concils erscheint; 2) daß er auch in dieser tridentinischen Revision noch immer einen viel zu großen Werth auf äußere religiöse Handlungen legt, indem er sie nicht blos als Besserungsmittel, sondern auch als verdienstliche Werke darstellt und dadurch das Streben nach wahrer Besserung wieder sehr schwächt; und 3) daß in der kirchlichen Praxis und im Volksunterrichte noch gar Vieles an ihm daran und herum*hängt*, und zwar mit bischöflicher Approbation, was die symbolischen

ohlweislich mit Stillschweigen übergehen oder blos leichthin
eine Bemerkung, die schon Melanchthon in Bezug auf die
on der A. C. gemacht hat. (Apolog. p. 231.)

n wir nun zum Schluß den Katholicismus noch einmal dem
angelischen Protestantismus gegenüber, so können wir zur
istik beider etwa sagen: Im Katholicismus ist die Kirche
Allem, im Protestantismus die heil. Schrift; dort wird die
rist erst durch die Kirche eine Glaubensauctorität, hier ist
bedingt, und die Kirche steht unter ihr; dort ist der Einzelne
n Glauben bei Gefahr seiner Seligkeit an das Bekenntniß
Ausspruch der Kirche gebunden; hier hat er auf dem Grunde
Schrift völlige Glaubens- und Gewissensfreiheit; dort ist,
leiermacher so treffend sagt, das Verhältniß des Einzelnen zu
abhängig von seinem Verhältniß zur Kirche, hier umgekehrt
Hältniß des Einzelnen zur Kirche von seinem Verhältniß zu
; dort kann sich der Christ das Heil nur mittelbar durch die
Erlösung fortsetzende Kirche aneignen, hier eignet er es sich
bar persönlich zu durch den Glauben; dort hängt dasselbe
t von der Erfüllung des Gesetzes und von allerlei Büßungen
nmen Werken ab, hier allein von dem wahren Glauben an
Gnade in Christo Jesu (oder nach reformirter Ansicht ge-
enommen und der Idee gemäßer ausgedrückt: von Gottes
nade); dort steht der Mensch noch unter einer beständigen
n Zucht, hier wird er (ob mit Recht, oder Unrecht) als ein
rdener angesehen, den der Geist des Glaubens regiert; dort
m möglichst aus dem Sündengefühl herauszukommen durch
romme Werke, hier wo möglich immer tiefer hineinzukommen
t Gedanken an die Sündhaftigkeit aller unserer Werke; dort
daher eine im Ganzen mehr heitere, hier eine ernstere, rigo-
nsicht vom Leben, und die Frömmigkeit erscheint dort oft
ein äußerliches, leicht abzumachendes Werk, während sie hier
f Innerliches ist und bleibt.

Katholiken freilich stellt sich das Alles anders dar. Sie er-
t dem Katholicismus nichts Stereotypes und Verknöchertes,
das Christenthum in seiner lebendigen Fortbildung und tadeln
Protestantismus bald das starre, beschränkte Festhalten an dem
en der Schrift, der da tödtet, bald auch seinen Egoismus

und Rationalismus, durch den er Alles in ein Gemisch subje
Meinungen auflöse. Auch stellen sie ihn mit seiner Sünde
manchmal mit dem Gnosticismus und Manichäismus in Pa
und tadeln namentlich, daß er zu wenig, eigentlich blos nebenbei
Heiligung des Lebens dringe, auch Christum viel zu einseitig nur
Versöhner darstelle.

An Versuchen einer Wiedervereinigung beider Kirchen
es zu keiner Zeit gefehlt. Noch im Reformationszeitalter kam e
den feierlichen Religionsgesprächen zu Augsburg (1530), zu Wo
(1540), zu Regensburg (1541 u. 1546), zum Augsburger Int
(1548) und dem Concil von Trient. Aber schon hier zeigte es
überall, daß die Katholiken es eigentlich nur auf eine Zurückfüh
der Protestanten in den Schooß ihrer Kirche abgesehen hatten
eher geneigt waren, in den Glaubensartikeln von der Sünde,
Gnade, der Rechtfertigung ꝛc. etwas nachzugeben, als in den
weit wichtigern von den Gebräuchen und der Verfassung, in
von der Transsubstantiation und der Anbetung der Hostie, von
Ohrenbeichte, vom Kirchenregiment, der Gewalt der Bischöfe und
Primat des Papstes, von der Messe, dem Cölibat ꝛc., wie das
Luther treffend in den schmalkaldischen Artikeln bemerkt hatte. Sp
wurden wieder Unionsvorschläge gemacht auf Betrieb Ferdinand
und Maximilian's II. von den beiden katholischen Theologen Cas
der und Wicel (1564), vom Cardinal Richelieu auf einem
vent reformirter Abgeordneten zu Paris (1630), von Bossuet
seinem sophistischen, alle harten und schwachen Seiten des Katholi
mus verdeckenden Buche: Exposition de la doctrine de l'église
tholique sur les matières de controverse, 1671, von Hugo Gro
tius, der in seinem Votum pro pace ecclesiastica (1642) empfi
man solle beiderseits die moralisch wichtigen Wahrheiten über die
dogmatischen stellen und auf den Consensus universalis Eccle
auf die ökumenischen Symbole halten und die Schrift nicht ge
die Tradition erklären; ferner von Georg Calixtus, dann von
Bischof Spinola und dem protest. Theologen Molanus, A
Loccum (1683), von Leibnitz (1691 ff. 1699.), der die Ein
durch eine Rückkehr auf den Standpunkt des synodalen Consens
alten Kirche, also durch Vereinfachung der beiderseitigen Lehr
für möglich hielt, wie auch von dem Helmstädter Theologen F

cius, bei Gelegenheit der Verheirathung einer braunschweiger Prinzessin an den nachmaligen Kaiser Karl VI. u. v. a. m. Meistens wurde dabei der Beweis versucht, daß über die Grundlehren des Christenthums entweder gar kein Streit oder nur ein unnützes Wortzezänk obwalte, was natürlich von Wenigen zugegeben wurde, und wobei auch die eigentliche principielle Differenz beider Kirchen in den Grundsätzen des Lehr- und Kirchenwesens unberührt gelassen wurde.

Die griechische Kirche stimmt nicht nur in den Principien des Katholicismus, sondern auch in den meisten Lehren fast ganz mit der römischen überein. Sie glaubt auch an die göttliche Auctorität des Episkopats, an die Unfehlbarkeit der allgemeinen Concilien und an die Tradition als eine zweite Erkenntnißquelle des göttlichen Wortes. Aber sie verwirft den Primat des römischen Papstes, läßt nur sieben ökumenische Synoden gelten, bestreitet mit Heftigkeit den Ausgang des heil. Geistes auch vom Sohne und den betreffenden Zusatz filioque im Symbolum und verwirft auch die Lehre vom Fegfeuer und den Ablaß. Sonst huldigt sie in der religiösen Anthropologie und in der Soteriologie ebenfalls den semipelagianischen Ansichten der römischen Kirche und verharrt dabei eigentlich noch mehr, als diese, auf dem reinern, vorauguſtinischen Standpunkte. Im Cultus und in den Gebräuchen hat sie zum Unterschiede von dieser mehr einige ältere Formen beibehalten, im Ganzen aber legt sie denselben Werth auf das Aeußerliche, schreibt sie dem Fasten, Beten, Wallfahrten, dem Mönchswesen und andern frommen Werken dieselbe Verdienstlichkeit zu, und die abergläubische Verehrung der Heiligen, der Bilder und Reliquien ist in ihr fast noch mehr im Schwange, als dort. Die Taufe verrichtet sie durch Untertauchen und verbindet damit zugleich nach alter Sitte die Confirmation. Das Abendmahl macht sie auch mit zu einem Meßopfer und statuirt dabei eine Verwandlung des Brotes; dem Volke aber theilt sie daſſelbe unter beiderlei Gestalten aus und gebraucht dazu gesäuertes Brot, welches sie in mit Wasser gemischten Wein taucht und legt und so den Communicanten (auch den kleinen Kindern) mit einem Löffel darreicht. Außer der Taufe und dem Abendmahl erkennt sie auch die andern Sacramente der römischen Kirche an.

Specielle Darstellung der Symbollehre.

Erster Abschnitt.

Von der göttlichen Offenbarung, dem Grund des christlichen Glaubens.

§. 1.

Von den verschiedenen Offenbarungen Gottes.

Nach der Lehre unserer symbolischen Bücher ist der Mensch von Gott selber zur Religion geschaffen; denn nicht nur, daß die Principien derselben von Natur, auch noch heute, in seinem Geiste liegen, so konnte er auch vor dem Sündenfalle mit seiner Vernunft aus den Werken der Natur und aus dem ihm eingepflanzten Sittengesetze eine vollkommen richtige und beseligende Erkenntniß von Gott und von dessen Heiligkeit und Liebe gewinnen, sowie er sich auch jetzt noch mit eigener Vernunft, mittelst jener mittelbaren Offenbarung, wenigstens zu einer schwachen Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes, aber freilich nicht zum seligen Bewußtsein der göttlichen Gnade und Vaterliebe erheben kann.

Vergl. Apolog. p. 53: Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, noticiam Dei certiorem, timorem Dei — — aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi („ein helles Licht im *Herzen*, Gott und sein Werk zu erkennen" ꝛc.) p. 61: Humana ratio

naturaliter intelligit aliquo modo legem, habet enim idem judicium scriptum divinitus in mente. F. C. p. 657: Etsi humana ratio seu naturalis intellectus hominis obscuram aliquam noticiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus et particulam legis tenet. p. 715: Etiam Gentes ex Lege naturae aliquam Dei cognitionem habuere, nec tamen eum recte vel agnoverunt vel coluerunt.

Weil nun aber der natürlichen Religion seit dem Sündenfalle schon die rechte Erkenntniß des göttlichen Gesetzes, namentlich in seinen Forderungen wahrer Gottesliebe und innerer Gerechtigkeit fehlt, so hat der heil. Gott dasselbe den Menschen im alten Bunde (im foedus legis) wieder durch eine Reihe unmittelbarer außerordentlicher Offenbarungen, insbesondere durch den mosaischen Dekalogus, in voller und bleibender Klarheit bekannt gemacht und feierlich bestätigt, auch durch die Propheten fortwährend auf das rechte Verständniß desselben hingewirkt und durch die Begründung der jüdischen Verfassung, durch die von seinem Willen ausgegangenen jüdischen Polizei- und Cerimonialgesetze, für die Bewahrung und bessere Befolgung desselben Sorge getragen. Aber freilich ist sein Gesetz auch nach dieser außerordentlichen Offenbarung von dem jüdischen Volke meistens blos äußerlich verstanden und ihm daher keine Mahnung an die innere, vollkommene, ohne Christum uns ewig mangelnde Gerechtigkeit geworden.

Vergl. Apolog. p. 61: Decalogus autem requirit non solum externa opera civilia, quae ratio utcunque efficere potest, sed etiam requirit alia longe supra rationem (post lapsum) posita, scil. vere timere Deum, vere diligere etc. Art. Smalc. p. 318: Sentimus, Legem a Deo datam esse, primum ut peccatum proiberetur comminationibus et metu poenarum, item promissione et annuntiatione gratiae et beneficiorum. Sed haec omnia propter malitiam, quam peccatum in homine effecit, male cesserunt. Apol. p. 142: Ratio non videt aliam justitiam, quam justitiam legis civiliter intellectae. Ideo semper extiterunt in mundo, qui hanc carnalem justitiam solam docuerunt. Idem accidit in populo Israel. Maxima populi pars sentiebat se per sua opera mereri remissionem peccatorum, cumulabant sacrificia et cultus. Econtra Prophetae, damnata illa opinione, docebant justitiam

der heilige Geist zu jeder Zeit für die Erhaltung der christlichen Wahrheit gesorgt hat, so kann dieselbe auch nicht erst in einer neuentstandenen Partei zu finden sein, sondern nur in der uralten, allgemeinen, im Glauben immer einig gewesenen Kirche. War aber einmal auf diese Weise der katholischen Kirche die höchste Autorität in Glaubenssachen vindicirt, so ließ sich aus einigen andern schon vorhandenen Vorstellungen, aus der allgemeinen Annahme, daß nur die Bischöfe als die mit dem heiligen Geiste ausgestatteten Nachfolger der Apostel die geweihten Träger der Tradition seien und die Glaubwürdigkeit der letzteren hauptsächlich auf der ununterbrochenen Succession der katholischen Bischöfe beruhe, leicht weiter folgern, daß die göttliche Autorität der Kirche nicht auf der Gesammtheit der katholischen Christen, sondern nur auf dem sie repräsentirenden und dirigirenden Episkopate ruhe, daß dieser also die gesetzgebende Kirche sei, bei der alle Wahrheit zu suchen. Und daß dann allein in dieser katholischen Episkopatskirche auch alles andere Heil zu finden sei, war ein Glaube, der auch nicht außenbleiben konnte, nachdem man dieselbe durch die Wiederaufnahme der Opferidee in eine die vorchristlichen Religionsverfassungen erneuernde Priesterkirche verwandelt hatte, — eine Umwandlung, die wiederum leicht erklärlich ist aus der dem Katholicismus vom Anfange an eigen gewesenen Tendenz, das Christenthum mit den religiösen Vorstellungen der alten Welt möglichst zu vermitteln, um die Menschen desto leichter für dasselbe zu gewinnen.

Fragen wir daher nach dem wahren formalen Princip des Katholicismus, so ist dies nicht ohne Weiteres in dem Grundsatze von einer doppelten Erkenntnißquelle des göttlichen Wortes, die in der Schrift und der ihr zur Erklärung und Ergänzung dienenden Tradition liegen soll, zu suchen, sondern vielmehr in der Lehre von der göttlichen Autorität der das wahre Schriftverständniß durch die wahre Tradition vermittelnden Kirche, d. h. des fortwährend vom heiligen Geiste geleiteten Episkopats. Die höchste Idee aber, nach der wieder die Kirche Alles bestimmt und normirt, ist die der Katholicität, die der gallische Presbyter Vincentius von Lirinum mit den Worten ausgesprochen hat: In ipsa catholica Ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est enim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere

in aetern. damnationem praecipitaverit: sed rursus se erexerunt et consolati sunt dulcissima illa concione, de semine mulieris, contrituro caput Serpentis: item de Abrahami semine, in quo benedicendae erant omnes gentes, et de Filio Davidis, qui regnum Israelis restaurare debebat et lumen gentium futurus erat, qui vulneratus est propter etc.

Und ſo ſind denn alle drei Offenbarungen Gottes, die mittelbare und die außerordentlichen durch das Geſetz und Evangelium, fundamentaliter eins, indem immer eine die nothwendige Vorſtufe der andern iſt und die nachfolgende zur Ergänzung dienende auch ſchon in der vorhergehenden latitirt. Das Chriſtenthum iſt die höchſte, in der die andern ihre Vollendung und rechte Erklärung finden, und in welchem ſie, ſo verſtanden, auch fortwährend, mit Ausnahme des blos zu einer temporellen und localen Geltung beſtimmt geweſenen jüdiſchen Polizei- und Cerimonialgeſetzes, noch Geltung haben.

Apol. p. 64: Nos autem de justitia rationis sic sentimus, quod Deus requirat eam, et quod propter mandatum Dei necessario sint facienda honesta opera, quae Decalogus praecipit juxta illud: (Gal. 3, 24.) Lex est paedagogus. Item: (1 Tim. 1, 9.) Lex est injustis posita. — p. 84: Non potest Lex vere fieri, nisi accepto Sp. S. per fidem. Ideo Paulus dicit, legem stabiliri per fidem, non aboleri, quia lex ita demum fieri potest, cum contigit Spiritus S. — p. 223. F. C. p. 711: Cum nuda illa Legis praedicatio (sine mentione Christi) aut inflatos hypocritas efficiat, qui sibi imaginantur, quod Legem externis operibus suis implere valeant, aut homines ad desperationem adigat: Christus Legem in manus suas sumsit, eamque spiritualiter explicat, et sic iram suam de coelo revelat. p. 713. 593. p. 595: Confitemur, etsi vere in Christum credentes et sincere ad Deum conversi a maledictione et coactione Legis per Chr. liberati sunt, quod ii tamen propterea non sint absque Lege, quippe quos Filius Dei eam ob causam redemit, ut Legem Dei diu noctuque meditentur atque in ejus observatione sese assidue exerceant. — C. A. p. 43: Scriptura abrogavit Sabbatum, quae docet omnes caeremonias Mosaicas post revelatum Evangelium omitti posse. p. 40: Autores traditionum faciunt contra mandatum Dei, cum collocant peccatum in cibis, in diebus et

der Kirche ſtets fortdauernden Offenbarung des heiligen Geiſtes ſogar für das formale Princip des Katholicismus hat ausgeben wollen, das doch, wie geſagt, allein in dem Grundſatze von der göttlichen Autorität der Kirche liegt.

Dieſer Grundſatz hängt aber wieder aufs engſte mit einem andern, allgemeinern zuſammen, den man gewiſſermaßen das materiale Princip des Katholicismus nennen kann, mit dem von der göttlichen Gnadenfülle der katholiſchen Kirche, vermöge deren ſie für den Chriſten Alles in Allem iſt, die nothwendige Vermittlerin, ohne die der Einzelne weder zur Erkenntniß der Wahrheit, noch auch in ein beſeligendes Verhältniß zu Gott und Jeſu Chriſto kommen kann, da ſie, von Chriſto zur Fortpflanzung und Erhaltung ſeines Wortes und Erlöſungswerkes geſtiftet, alle Gnaden Chriſti beſitzt und die durch ihn geſtiftete Verſöhnung den Einzelnen applicirt. Denn ſie allein mit ihrem Prieſterthume und ihrer Hierarchie kann die Sacramente auf vollgiltige Weiſe verwalten, den Menſchen in dem Stande der Rechtfertigung erhalten und kräftigen und das große Opfer darbringen, durch welches die Welt immer von neuem mit Gott verſöhnt wird. Kurz, wer ſie nicht zur Mutter hat, der hat Gott nicht zum Vater.

Hier alſo, in dieſer Lehre von der Kirche, hat das ganze katholiſche Syſtem ſein Princip und ſeinen letzten Halt, hier iſt der Punkt, von welchem aus immer zwiſchen ihm und dem proteſtantiſchen ein principieller Unterſchied bleiben würde, wenn auch in den einzelnen Dogmen von der Sünde und Gnade, von der Rechtfertigung und Heiligung, vom Glauben und den guten Werken eine Vereinbarung ſich bewerkſtelligen ließe. Uebrigens aber tritt auch ſchon in dieſen einzelnen Dogmen für ſich eine nicht ſo leicht auszugleichende oder wegzudisputirende Differenz hervor, indem ſich in dem katholiſchen Lehrbegriffe überall eine mehr ſemipelagianiſche und zugleich dem ſchlichten Verſtande mehr zuſagende Anſicht von des Menſchen Natur, von ſeiner ſündigen Verderbtheit und von ſeiner an eine fortgehende Heiligung geknüpften Rechtfertigung geltend macht.

---

in seminis ratione proscrta sunt.... Fas est, ut prisca illa coelestis philosophiae dogmata processu temporis excussentur, limentur, poliantur, sed nefas est, ut commutentur, nefas ut detruncentur, et mutilentur.

Nach katholischer Ansicht nämlich war der erste Mensch von Natur ndifferent zum Guten wie zum Bösen; er besaß als wesentliche und nverlierbare Bestandtheile seiner geistigen Natur Vernunft und freien Willen, aber auch als wesentliche Eigenschaften seiner leiblichen Natur ie an sich zwar nicht sündliche, aber doch zur Sünde reizende con-upiscentia carnalis. Und deshalb erhielt er denn noch von Gott ls ein besonderes, übernatürliches Gnadengeschenk eine habituelle Ge-echtigkeit, d. h. die rechte, gottgefällige Richtung auf das Gute und ugleich die zu demselben ausreichende Kraft. Durch den Sündenfall ber verlor er nicht nur dieses besondere Gnadengeschenk, sondern er urde auch ein Kind des göttlichen Zornes, und seine ursprünglich um Guten blos indifferente Natur behielt in Folge jenes Falles und Verlustes und der dadurch erlittenen Verwundung eine fortdauernde rankhafte sittliche Schwäche und eine verkehrte sündliche Richtung, ei der sie wohl noch dies und jenes Gute thun, aber nicht aus eige-er Kraft zu einer gottgefälligen Gerechtigkeit sich erheben kann. An dieser Schwäche (Erbsünde) leiden alle natürlich erzeugten Menschen und zugleich sind sie alle mit der Erbschuld und einer eigenen großen Schuld behaftet, so daß sie vor Allem eines Versöhners, aber auch ines Arztes und Wiederherstellers ihres sittlichen Lebens bedürfen. Beides nun ist für sie Christus, wenn sie an ihn glauben und auf ihn getauft werden. Er hat durch sein unschuldiges Leiden der göttlichen Gerechtigkeit mehr als genug gethan für Alle, die ihm durch die Taufe einverleibt werden, und ist auch für sie der Heiland gewor-den, aus dessen Lebens- und Gnadenfülle die Kraft zu einem neuen Leben in der Liebe und Heiligung auf sie überströmt. In der Taufe erhält Jeder durch ihn Vergebung der Erbsünde und aller vorher begangenen wirklichen Sünden, und die Erbsünde wird zugleich auch völlig in ihm getilgt; zugleich aber empfängt er auch den heil. Geist und die in Adam verlorne habituelle Gerechtigkeit wieder, so daß er nun Gott wieder vollkommen lieben, durch stetes Wachsthum in der Heiligung der ewigen Seligkeit wahrhaft würdig werden (meritum e condigno), ja auch noch etwas mehr, als seine eigentliche Pflicht thun kann, durch Befolgung der auf eine besondere Heiligkeit ab-zweckenden consilia evangelica. Und so lebt er bei wachsender Hei-ligung im Stande der Rechtfertigung, aus welchem er nur durch Tod-sünden (quae repugnant caritati Dei et proximi) wieder heraus-

Praeterea implevit Chr. omnes legis figuras. Art. 13: Certissimum est eos, qui ante legem et sub lege fuerunt, non omnino destitutos fuisse Evangelio. Habuerunt enim promissiones evangelicas insignes, quales hae sunt, semen mulieris conculcabit etc. . . . Et quamvis Evangelii doctrina collata cum pharisaeorum doctrina legis visa sit, cum primum praedicaretur per Chr., nova esse doctrina, . . . non modo vetus erat et est adhuc vetus doctrina, sed omnium in mundo antiquissima. Deus enim ab aeterno praedestinavit mundum servare per Chr., et hanc suam praedestinationem et consilium sempiternum aperuit mundo per evangelium.

Ebenſo ſagt auch der Catech. Roman. Lib. 3. (de praeceptis decalogi) praefat. ſehr ſchön: Nemo est, quin sibi a Deo legem in animo insitam esse sentiat, qua bonum a malo, honestum a turpi, justum ab injusto possit secernere, cujus vis et ratio legis, cum ab ea, quae scripta est, diversa non sit, quis est qui ut intimae sic scriptae legis autorem Deum negare audeat? Hanc igitur divinam lucem, pene jam pravis moribus et diuturna perversitate obscuratam, cum Deus Moysi legem dedit, eam potius illustriorem reddidisse, quam novam tulisse, docendum est, ne forte, cum populus audit legi Moysis derogatum esse, putet his legibus se non teneri. Certissimum enim est, non propterea his praeceptis parendum esse, quod per Moysen data sunt, sed quod omnium animis ingenita et per Chr. Dom. explicata sunt et confirmata. Auch wird daſelbſt Lib. I. cap. 2. gelehrt, daß der Menſch naturalis tantum luminis ductu ab effectibus et ab iis, quae sensibus percipiuntur, progrediens zu einer gewiſſen Erkenntniß Gottes kommen könne, aber es ſei das ein ſehr mühſamer Weg und man dringe auch auf ihm nicht in die eigentlichen Geheimniſſe des göttlichen Weſens ein, daher eine Offenbarung nothwendig ſei. Und ebenſo wird auch Lib. I. P. I. c. 1. nachgewieſen, wie das Licht des Evangelii von jeher in die Welt hereingeſchienen und den Patriarchen und Propheten geleuchtet habe, ita ut si futuri et praeteriti temporis tollatur diversitas, nihil jam inter Prophetarum praedicta et Apostolorum praedicationem, nihil inter veterum Patriarcharum fidem et nostram interesse videtur (p. 383. bei Danz). Anſtößig für die Proteſtanten iſt

abei immer nur die Gewohnheit des Catech. Rom. geweſen, die riſtlichen Sacramente novae legis Sacramenta zu nennen. Es ag dies mit der katholiſchen Anſicht zuſammenhängen, wornach hriſtus den Menſchen nicht blos zum Erlöſer, ſondern auch zum gislator, cui obediant, gegeben iſt (Conc. Trid. sess. 6, can. 21.), ad wornach ein Hauptkriterium des wahren Chriſtenthums in der rfüllung der Gebote Chriſti beſteht; aber geſagt ſoll damit keineseegs werden, daß das Chriſtenthum weſentlich eine neue Geſetzesreli-on ſei, ſondern Lex ſteht hier mehr im Sinne von Teſtament. ergl. C. R. p. 469: Quemadmodum igitur in Veteri Testamento eus fecerat, ut magni alicujus promissi constantiam signis stificaretur; ita etiam in nova lege Christus Salvator noster, m nobis peccatorum veniam, coelestem gratiam, Spiritus S. mmunicationem pollicitus est, quaedam signa etc. Der Unterhied reducirt ſich darauf, daß nach katholiſcher Anſicht Chriſtus, wenn r das Geſetz Moſes erklärt, ſeinen eigentlichen Beruf als Prophet uittreibt, während er nach lutheriſcher dabei mehr ein fremdes Werk n die Hand nimmt, und daß nach jener der neue Bund ein Gnaden- nd Geſetzesbund zugleich iſt, weil das Geſetz in ihm fortbeſteht, wähend er von uns, die wir das Letztere auch zugeben, doch eigentlich ur als Gnadenbund dargeſtellt wird. Uebereinſtimmend damit drückt ich auch die Confess. orthod. Graec. aus; vergl. p. 259. bei Kimmel): Decalogi auctoritatem in nova lege Dom. n. J. Chr. denuo sanxit, ejusque doctrinam plenius perfectiusque adstruxit. p. 294: Praecepta V. T., quae de caeremoniis ac mysteriis erant Christique opera adumbrabant, ea jam omnia praeterierunt, et veluti umbra, veniente vero corpore, recedit, sic et illa jam transierunt, nec teneri praestarique a Christianis debent etc.

Weiter von dem evangel. Proteſtantismus weicht hier der Socinianismus ab, und zwar nicht zu ſeiner Empfehlung. Er kennt nur eine Art von Offenbarung, die äußere, übernatürliche, ſtellt das Vorhandenſein einer natürlichen Religion ganz in Abrede und behauptet, daß dem Menſchen das Gottesbewußtſein weder von Natur beiwohne, noch auch allein ſchon durch Betrachtung der Natur in ihm entſtehen könne, ſondern Alles, was die Menſchen von Gott wüßten, ſei von außen an ſie gekommen, ſintemal ſich Gott vom Anfange an

den Stammvätern des israelitischen Volkes geoffenbaret habe und ihn auch so die Heiden einigermaßen von „Hörensagen“ kennen gelernt hätten. Socini Praelectt. Theol. c. 2 (Bibl. Fratr. P. I. p. 537.): Receptior hodie sententia est, homini naturaliter ejusque animo insitam esse divinitatis alicujus opinionem, cujus vi cuncta regantur ac gubernentur. — — Haec sententia, quam nos falsam esse arbitramur, non aliunde potius orta fuisse videtur, quam ex eo, quod videantur omnes homines opinione ista divinitatis alicujus imbuti esse. Verum animadvertendum erat, ab ipso initio quum homo creatus fuit, Deum se illi patefecisse, qui primus homo quum nongentis triginta annis vixerit, posteros suos facile divinitatis opinione imbuere potuit. Quamquam hac re opus non erat, quum ipse Deus non primo homini tantum, sed aliis subinde ex eo natis sese variis rationibus patefecerit, quemadmodum ex s. scriptura clare liquet. Und nun wird zum Beweise gegen ein angebornes Gottesbewußtsein angeführt, daß es Hebr. 11, 6. heiße, ohne Glauben könne Niemand Gott gefallen, woraus doch folge, daß es Menschen ohne Glauben geben könne und daß uns derselbe also nicht angeboren sei; und ebenso wird darauf hingewiesen, daß die heil. Schrift öfters von Menschen rede, die Gott nicht kennen oder nicht an sein Dasein glauben, und daß es in der neuen Welt und in Indien ganze Volksstämme ohne eine Religion gebe. Weiter wird aber auch aus der Geschichte der alten Philosophie gezeigt, daß es die menschliche Vernunft aus eigener Kraft nicht einmal zu einer gewissen Erkenntniß Gottes bringen könne, und daß das auch nicht der Sinn einiger hierfür angeführten Schriftstellen sei; denn Psalm 19. werde gemeint, daß die Himmel für den, der schon an einen Gott glaube, ein Zeugniß seiner Macht und Weisheit seien, und Röm. 1, 20. wolle der Apostel sagen, daß der von Erschaffung der Welt an der menschlichen Vernunft verborgen gewesene Wille Gottes durch die Werke d. i, durch Gottes, Christi und der Apostel wunderbare Thaten geoffenbart worden sei (per mirabiles ipsius Dei et divinor. hominum — — operationes!) [1]). Während nun aber so

1) Zur Ehre des Socinianismus ist aber zu erwähnen, daß die spätern Lehrer, Joh. Crell, Schlichting, Wollzogen u. A., auch der Catech. Racov. von 1684 und Summa univers. Theol. von 1787 mit dem angebornen

die Möglichkeit einer natürlichen Religion geläugnet und alle Religion aus einer äußern, übernatürlichen Offenbarung abgeleitet wird, kommt es dabei doch nicht zur Behauptung der absoluten Nothwendigkeit der letztern, weil die Religion eigentlich nur als eine äußerliche Zugabe zur Moral, als ein Beförderungsmittel eines pflichtgemäßen, gottgefälligen Handelns betrachtet wird, welches dem Menschen indeß auch ohne sie nicht schlechthin unmöglich ist. In omnibus enim hominibus — fährt Socinus a. a. O. fort — naturaliter est aliquod justi atque injusti discrimen, aut certe in omnibus hoc tum est, ut cognoscant et fateantur, justum injusto anteponi debere, honestum turpi. Hoc autem nihil aliud est, quam Dei verbum quoddam interius, cui qui obedit, ipsi Deo obedit, etiamsi alioquin ipsum Deum ne esse quidem aut sciat aut cogitet. Nec dubium est, qui hac ratione Deo paruerit, illi etiam gratum futurum. Die Offenbarung kann also nur dazu dienen, dem Menschen die Erkenntniß und Befolgung des göttlichen Willens, worauf bei der Religion Alles ankommt, zu erleichtern, jene durch die vollkommene Manifestation desselben, diese durch die geoffenbarten göttlichen Verheißungen. Und das ist denn durch sie schon von Adam bis Abraham durch ein paar besondere Gebote und Verheißungen geschehen, noch mehr seit Abraham und durch Mosen. Aber auch das durch diesen geoffenbarte Gesetz vermochte nicht die Menschen von der Sünde zu befreien, weil es nur irdische Verheißungen hatte, die die Sinnlichkeit noch mehr reizten. Und so bedurfte es zur Vollendung und Erfüllung des Gesetzes durchaus noch der neuen Offenbarung im Christenthume, durch die uns das ewige Leben als ein besonderer Lohn der Tugend verheißen und dadurch die rechte Liebe zu ihr in uns entzündet wird. Sie, die christliche Religion, hat also in der Hauptsache, in dem gesetzlichen Charakter und Inhalt der mosaischen Religion nichts geändert, sondern nur einige vollkommenere Vorschriften und Verheißungen gebracht. S. Fragment. Catech. prioris F. S. in Bibl. Fr. I, 677: Neque enim fides in Christum quidquam novi attulit, quod attinet ad ipsum rei genus, sed novas tantum quasdam qualitates ei addidit, quatenus Christus,

---

Gottesbewußtsein die natürliche Fähigkeit des Menschen zur Gotteserkenntniß nicht mehr zugleich mit läugnen. Vergl. Fock a. a. O. S. 314 ff.

ut ante ostendi, perfectiora et praestantiora tum praecepta tum promissa Dei nomine proposuit. Darum aber iſt ſie nun doch die vollkommenſte und die allein wahre Religion, und die moſaiſche iſt nur noch von hiſtoriſchem Intereſſe, indem alles Wahre derſelben in jener abſoluten mit enthalten iſt. Religio Christiana est via patefacta divinitus vitam aeternam consequendi. Cat. Rac. Qu. 1. Und dieſer Weg iſt die Erkenntniß Gottes und Chriſti (Joh. 17, 3.) und ein derſelben angemeſſenes Verhalten. Gott aber erkennen heißt den Socinianern eigentlich nicht mehr, als das Nothwendigſte von ſeinem Weſen oder ſeiner Natur, nämlich ſeine über alles gehende Macht und Herrſchaft und ſeine moraliſchen Eigenſchaften, beſonders aber ſeinen Willen, erkennen, und ebenſo ſetzen ſie die Erkenntniß Chriſti weſentlich in die ſeiner Lehre, ſeines Werkes oder Amtes, und all dieſer Erkenntniß ſchreiben ſie nur ſo weit einen Werth zu, als ſie Einfluß auf unſere Geſinnung und unſer Handeln hat. Dabei iſt es aber nach ihnen nicht Zweck des Chriſtenthums, die Menſchen etwa in den ſ. g. normalen Urzuſtand zurückzuverſetzen, ſondern ſie vielmehr zu einer moraliſchen Frömmigkeit zu erheben, die es vor ihm nicht gegeben hat, zu einer ganz beſondern faſt übermenſchlichen (plus quam humanam) Heiligkeit, die wir durch Befolgung der höhern, ſpecifiſch chriſtlichen Gebote (namentlich derer in der Bergpredigt) erlangen, und durch die wir allein ein Anrecht auf die uns Chriſten erſt verheißene, von den Vätern des A. T. blos gewünſchte und gehoffte, und keineswegs in unſerer Natur begründete Unſterblichkeit haben. Und ſo hat denn das Chriſtenthum, obwohl es weſentlich auch nur Geſetzesreligion iſt, doch ſeine vollkommnern, ihm allein eigenen, im A. T. nicht ſchon mit enthaltenen, Lehren und Gebote und ein den Menſchen vorher nicht vorgeſteckt geweſenes Ziel, das ewige Leben. Die Offenbarung deſſelben aber an Chriſtum ſelber, der wahrer Menſch war, iſt geſchehen, bei der erſten Himmelfahrt Chriſti, als er kurz vor dem Antritte ſeines Amtes auf wunderbare Weiſe in den Himmel entrückt wurde (raptus in coelum. Joh. 3, 13. 6, 36. 16, 28.) Vergl. Cat. Rac. qu. 40: Cum initio dixeris, hanc viam, quae ad immortalitatem ducat, esse divinitus patefactam, scire velim, cur id abs te dictum sit? Propterea, quia ut homo natura nihil habet commune cum immortalitate, ita eam ipse viam, quae nos *ad immortalitatem* duceret, nulla ratione per se cognoscere po-

. — Advers. Pucc. Bibl. Fr. II, p. 356: Non igitur, ut
s Christi beneficium non participet, se a Deo avertere necesse
et malum vitae institutum sequi — — — sed satis est,
ı plus quam humanam vitae rationem non amplecti et tenere,
m Chr. ipse nobis praescripsit. Tract. de Deo, Chr. et
a. a. O. I. p. 813: Quod revera homo ille postquam natus
ex virgine et antequam evangelium annunciaret, in coelum
us fuerit, ibique ab ipso Deo ea didicerit, quae humano
eri patefacienda per ipsum erant, adeo est veresimile, ut ali-
fieri non potuisse videatur II. p. 404[2]).

Die Quäker ſtimmen bei, daß der Menſch nicht von Natur (aus
r eigenen gemeinen Natur) eine Erkenntniß Gottes habe, noch
eigener Vernunft allein zur wahren Erkenntniß Gottes kommen
e, aber ſie läugnen auch, daß durch blos äußerliche Offenbarungen
durch blos äußere Unterweiſung wahre Religion in ihm entſtehen
e, und leiten daher alle wahre religiöſe Erkenntniß und Geſin-
ng aus einer innerlichen und unmittelbaren göttlichen Offen-
ung durch das jedem Menſchen eingepflanzte, durch die Sünde zwar
verdüſterte und ertödtete, aber durch den heiligen Geiſt wieder
efachte und lebendig gemachte geiſtliche Weſen, göttliche Licht und
rt ab, darinnen Chriſtus iſt, wie in einem Saamen, und woraus
ann in den Gläubigen geſtaltet und hervorgebracht wird[3]). Chri-
, das ewige Gotteswort und Gotteslicht, liegt alſo als ein über-
irklicher göttlicher Saamen in jeder Menſchennatur und aus der
ebung deſſelben in uns durch des Geiſtes Bewegung kommt uns die
hrheit und das Leben, aus der Ertödtung deſſelben aber die Ver-
nniß. Vergl. Barlai, Apol. thes. 2: Cum nemo patrem
erit, nisi filius et cuicunque filius ipsum retegere voluerit,
eum revelatio filii sit in et per spiritum: ideo testimonium
iritus illud est, quo et hactenus revelata est et nunc revelatur

2) Die Summa univ. Theol. v. 1787 läßt aber dieſe Art von Offen-
ung zweifelhaft und ſagt blos: muneri suo inauguratum fuisse occasione
ismi, per missionem Sp. S. in forma columbae factam et testimonium
i. Fock a. a. O. p. 557.

3) Vergl. dazu das zur Charakteriſtik dieſer Lehre im vorigen Abſchnitt
agte.

et solummodo revelari potest vera cognitio dei .... Deus spiritus revelatione se ipsum semper filiis hominum patefecit ... quae revelationes dei per spir. sive externis vocibus et apparitionibus, sive somniis, sive internis objectivis in corde manifestationibus, olim formale eorum fidei objectum fuere et adhuc ita permanent. — Porro divinae revelationes internae, quas ad fundandam veram fidem absolute necessarias esse adstruimus externo scripturarum testimonio aut sanae rationi ut nec contradicunt, ita nec unquam contradicere possunt. Und hierzu vergl aus dem Commentar (deutſche Ueberſetzung, 1684. 4.) p. 61: „Ob wir nun zugeben, daß Adam in ſeiner Natur umb ſo viel es ſolch angehet, weder einen Willen noch Licht behalten, welche fähig geweſe wären, ihm die Erkändniß in geiſtlichen Dingen zu geben, viel weniger iſt ſolches in deſſen Nachkömmlingen. Denn was vor würkliches Gute ein Menſch thut, das kommt nicht von ſeiner Natur, als er ein Menſch oder ein Kind Adams iſt, ſondern von dem Saamen Gottes in ihm.“ p. 97: „Wir wiſſen gewiß, daß dieſes Licht, von welchem wir reden iſt nicht nur von der Seele des Menſchen und derſelben Vermögen gäntzlich unterſchieden, ſondern auch gar einer andern und verſchiedenen Natur ... Wir verneinen nicht, daß der Menſch durch ſeine Vernunft fähig ſei in ſeinem Gehirn und in ſeiner Begreifung ein Erkändniß Gottes und der geiſtlichen Dinge zu faſſen, dieweil aber dieſes nicht die behörlichen und rechten Werkzeuge hierzu, ſo kann es ihm nicht zur Seligkeit nützen, ſondern es hindert ihn vielmehr: denn ſicherlichen dieſes war die Urſache des großen Abfalls, daß ſich der Menſch unterſtünde die göttlichen Sachen durch ſeine Vernunft und natürliche Eigenſchaft zu begreifen und darauf die Religion zu bauen. — Wir achten, daß die Vernunft dem Menſchen gegeben ſei, daß ſie ihn in den natürlichen und Weltſachen regiere; aber für die geiſtlichen Dinge hat der Menſch ein geiſtliches göttliches Licht. — Und wie der Mond ſein Licht von der Sonne entlehnet, ſo ſolten die Menſchen, wenn ſie recht und wohl in natürlichen Dingen handeln wollten, auch ihre Vernunft durch dieſes göttliche und reine Licht erleuchten laſſen, da wir dann bekennen müſſen, daß eine ſolche erleuchtete Vernunft denen, die dieſem wahrhaftigen Lichte folgen, eben auch in geiſtlichen Dingen ſehr nutzbar ſei.“ — p. 16: „Es iſt nicht zu verneinen, daß nicht Gott jebisweilen die Dienſte der Engel gebrau-

het, welche ehemals in menschlicher Gestalt mit etlichen Heiligen ußerlich geredet, und daß er auch denselben einige Dinge in Träumen nd nächtlichen Erscheinungen offenbaret habe, von deren keiner können ir sagen, daß einiges noch aufgehört, umb dergestalt der göttlichen Nacht und Freiheit — — Maas und Ziel zu setzen. Dieweil wir ber den Vorwurf des Glaubens betrachten, so muß man sich nicht los an das halten, was nur nach den Umständen und zufälliger Weise also ist, sondern an das, was da gemeiniglich und wesentlich lso ist. Nächst diesem ist ein Unterschied zu machen zwischen dem, as der Zweifelhaftigkeit und dem Betrug unterworfen und eines ndern halber angenommen wird, und unter dem, das durchaus keiner zweifelhaftigkeit unterworfen, sondern wird schlechthin darvor angenommen, und zwar seiner selbsteigenen Ursache halber, als welches st prima veritas, die rechte, erste, vornehmste und ursprünglichste Wahrheit . . . Das sei ferne, daß der Glaube der Heiligen auf so betrüglichen Grund, als wie die äußerlichen und des äußerlichen Menschen leicht betrügliche Sinne seynd, bestehen sollte. Was bewegte sie aber, denen äußerlichen Vorwürfen zu glauben? Gewißlich anders nichts, als weil der Geist Gottes durch ein geheimes Zeugniß in ihren Herzen sie versicherte, die Stimmen, Träume und Offenbarungen wären versicherlichen aus Gott. Abraham glaubte den Engeln, aber wer agte es ihm, daß dieselben Männer Engel wären? Dannenhero müssen wir nicht glauben, daß in diesem Falle sein Glaube sich auf die äußerlichen Sinne gegründet, sondern es geschahe durch das geheime Zeugniß des Geistes Gottes in seinem Herzen. Derohalben muß man zugestehen, daß dieses der Heiligen ihres Glaubens vornehmster und ursprünglichster Vorwurf gewesen („dasjenige, welchem sie als dem Grund ihrer Hoffnung in Gott festiglich geglaubet")." — p. 88: „Wir behaupten, daß Gott einem jeden Menschen einiges Maas des Lichtes seines Sohnes, ein Maas der Gnade oder des Geistes mitgetheilt und durch diesen einen jeden Menschen anlocket, berufet, vermahnet und ihn zur Seligkeit zu verhelfen, mit ihnen ringet." — p. 95: „Wir glauben, daß gleichwie alle der bösen Frucht des Falls Adams zusamt dem bösen Saamen theilhaftig, welcher ihnen auch durch solchen mitgetheilet, — — obschon hunderttausend seyen, die weder von dem Fall Adams noch auch von dem Essen der verbotenen Frucht etwas wissen: also können ihrer Viele die Kraft dieses heiligen

und göttlichen Saamens und Lichts empfinden, — obschon sie nichts nicht von der Zukunft Christi ins Fleisch wissen, durch welches Gehorsam und Leiden dieses ihnen zu Wege gebracht." — p. 130: Durch dieses innerliche Licht seynd viele unter den heidnischen Weltweisen zu der Empfindung des Verlustes, so sie durch Adam empfangen, kommen, ob sie schon die äußerliche Historie nicht wußten. Dannenhero sagt Plato, daß des Menschen Seele in eine dunkele Höhle verfallen sey, allwo sie nur mit Schattenwerk umginge — und Plotinus vergleichet die Seele, so von Gott verfallen einer Kohle, in welcher das Feuer verloschen ꝛc. Und dergestallt hatten sie auch innerlich eine Erkänndniß und Entdeckung Jesu Christi, als ein Geneßmittel in ihnen, — obschon sie solche sonderbare Benennung nicht hatten. Etliche nenneten ihn einen heil. Geist, wie Seneca Ep. 41. — Cicero nennet es ein eingebornes Licht in lib. de Repub. u. s. f. — Ebenso p. 18., daß die Väter schon an Christum geglaubt oder ihn empfunden, da sie nach 1 Cor. 10, 4. alle einerlei geistlichen Trank getrunken ꝛc. und da nach Eph. 4, 5. nur ein einiger Glaube sei, also auch nur ein einiger Vorwurf des Glaubens, obschon unter unterschiedlichen Bedienungen hervorgebracht. Wie das zugeht, siehe p. 95., wo gesagt wird, daß Christus, das ewige Wort und Licht, allezeit in dem den Menschen eingepflanzten göttlichen Licht, Wort, Geist, Saamen wohnt, davon nie abgeschieden werden kann, und daraus gestaltet wird, daß also (p. 92) jenes Licht, Wort, Saame ein einfaches, nicht zusammengesetztes, unvernichtbares Wesen und der geistliche himmlische Anfangsgrund ist, in welchem Gott, als Vater, Sohn und heiliger Geist wohnet, daher es zu nennen vehiculum Dei oder der geistliche Leib Christi, von welchem alle Heiligen genießen und aus dem sich in uns der innerliche Christus entwickeln soll.

§. 2.

Von der heil. Schrift, als dem Codex der göttlichen Offenbarung.

Wenn nun so alle kirchlichen Parteien darin übereinstimmen, daß *die wahre*, den Menschen vollkommen beseligende Religion aus einer

ßciellen, übernatürlichen, im Laufe der Zeiten immer vollkommener
wordenen göttlichen Offenbarung herfließt, ſo erkennen ſie auch alle
i, daß der eigentliche Codex dieſer Offenbarungen die heil. Schrift
ten und neuen Teſtamentes iſt, und daß dieſe nicht blos wegen ihres
nhaltes (des göttlichen Wortes, der göttlichen Offenbarungen),
ndern auch wegen ihres Urſprunges, indem ſie unter göttlicher
ingebung geſchrieben, die heilige Schrift im eigentlichen Sinne
s Wortes, oder Codex revelationis inspiratus genannt wird. (Die
atholiken reſerviren ſich dabei blos das Eine, daß es neben den darin
fgezeichneten Offenbarungen auch noch andere giebt, die uns durch
e kirchliche Tradition erhalten worden ſind, wovon weiter unten.)

Vergl. unter den proteſt. Symbolen: A. C. Praef.: Offerimus
stram Confessionem, cujusmodi doctrinam ex Scripturis S. et
uro verbo Dei — tractaverint. Apol. p. 48: Contra mani-
stam Scripturam Spir. S. — p. 81: num arbitrantur excidisse
piritui S. non animadvertenti has voces? A. C. p. 42: Cur
olies prohibet Scriptura condere et audire traditiones? num
ostra haec praemonuit Sp. S.? Art. Smalc. p. 333: Pro-
hetae non ex voluntate humana, sed Spiritu S. inspirati, locuti
ant... Sancti erant, cum per eos Spir. S. loqueretur. Ferner:
onf. Helv. I. p. 115. (bei Niemeyer): Scriptura canonica ver-
um Dei, Spiritu S. tradita, et per prophetas apostolosque mundo
roposita. Conf. Belg. p. 361: Confitemur hoc Dei verbum
on fuisse humana voluntate aut allatum aut traditum, sed
anctos Dei viros divino afflatos Spiritu illud elocutos esse, ut
estatur divus Petrus. Postea vero Deus ipse — — servis suis
Prophetis et App. mandavit, ut sua illa oracula scriptis commit-
terent: ipseque adeo duas tabulas Legis digito suo exaravit:
quae causa est, cur ejusmodi scripta sacram et divinam Scriptu-
ram appellamus.

Ebenſo auf katholiſcher Seite: Conc. Trid. sess. 4. (S. Sy-
nodus) omnes libros tam vet. quam nov. Testamenti, cum utrius-
que unus Deus sit auctor, . . . pari pietatis affectu ac reverentia
suscipit. Sess. 4., de reform. c. 1.: coelestis librorum sacrorum
thesaurus, quem Spir. S. summa liberalitate hominibus tradidit.
Conf. Orthod. Graec. qu. 52.: Docetur in hoc tertio articulo,
Spiritum S. sacrae Scripturae tam V. tam Novae genuinum esse

auctorem, illamque per manus multorum administrorum ipsum edidisse.

Und auf Seiten der proteſtant. Secten: Limborch, theol. chr. 1, 4. 10.: De inspiratione Scripturae S. concludimus hinc, libros hosce a viris divinis scriptos, qui non tantum non errarunt, sed et, quia Spiritu Dei regebantur, in tradenda voluntate divina errare non potuerunt. — Faust. Socin., Biblioth. Fratr. Pol. I. p. 287.: monumenta habemus divinorum virorum, qui vel ab ipso spiritu divino impulsi eoque dictante, vel Spiritu S. pleni illas literis commiserunt; hi sunt libri, quos Biblia, seu V. et N. T. vulgo appellamus. Barclai Apol. thes. 3: a sanctis his revelationibus spiritus Dei processerunt scripturae veritatis. ibid. p. 38: Licet fateamur, scripturas scripta esse et divina et caelestia, quorum usus ecclesiae et solatio plenus et perutilis est, et licet admiremur, nec non laudemus Deum, quod mira providentia scripta illa servaverit ita pura et incorrupta, ut nunc habemus . . . p. 47.: Quia scripturae unanimiter (exclusis quae Apocryphae dicuntur) ab omnibus Christianis recipiuntur et dictante spiritu scriptae habentur, et si qui errores injuria temporis irrepserint, parvi sunt, praesertim in substantialibus, ita saltem, ut testimoniuu amplum et sufficiens omnibus christ. religionis essentialibus relictum sit — —.

Dabei werden aber nirgends die Begriffe Offenbarung und Inſpiration weiter entwickelt, noch in einer von einander unterſcheidbaren Weiſe näher beſtimmt, und es läßt ſich daher aus den ſymboliſchen Schriften keiner Partei klar und deutlich erkennen, in welchem Verhältniß ſie ſich die Offenbarung einerſeits zur menſchlichen Geiſtesthätigkeit und anderſeits auch zur Inſpiration gedacht hat, und ob die Offenbarung eine durchweg unmittelbare göttliche, oder auch mitunter eine blos mittelbare, und die Inſpiration der Schrift eine dem Grade nach überall gleiche und bis auf die einzelnen Worte ſich erſtreckende geweſen ſei oder nicht. Aus den betreffenden Stellen läßt ſich darüber nur Einiges bis zu einem gewiſſen Grad von Wahrſcheinlichkeit ermitteln, beſonders wenn man damit anderweitige Erklärungen der Reformatoren vergleicht.

So läßt ſich zunächſt von den Katholiken annehmen, daß dieſe von der Offenbarung und Inſpiration keinen beſonders ſtrengen noch

mechaniſchen Begriff haben mögen, weil ſie die Inſpiration als noch heute in ihrer Kirche fortdauernd denken und auch keinen Unterſchied zwiſchen kanoniſchen und apokryphiſchen Büchern machen (was beides auch von den Quäkern gilt, da die Bemerkung p. 47. ihrer Apologie: exclusis quae Apocryphae dicuntur, eine blos hiſtoriſche iſt). Sie laſſen den Papſt und die Synoden dictante Spiritu S. beſchließen, kennen traditiones Spiritu S. dictatas, behaupten nicht nur: scripturas intelligi debere eo Spiritu, quo factae sunt, ſondern auch: hunc Sp. S. certo inveniri in ecclesia i. e. in concilio episcoporum confirmato a summo eccl. totius pastore (Bellarmin, de verbo Dei III, 3.), und ſagen auch: aliter Deus adfuit prophetis, aliter historicis. Illis revelavit futura et simul adstitit, ne aliquid falsi admiscerent in scribendo; his non semper revelavit ea, quae scripturi erant, sed excitavit duntaxat, ut scriberent ea, quae vel viderant vel audierant, quorum recordabantur, et simul adstitit, ne quid falsi scriberent, quae assistentia non excludebat laborem. Bellarmin a. a. O. I, 15.

Aus unſern ſymboliſchen Büchern erhellt aber auch über die Offenbarung ſo viel, daß darunter nicht durchweg eine unmittelbare, übernatürliche, ſondern auch manchmal nur eine göttliche Begeiſterung und Erleuchtung durch das ſchon vorher geoffenbarte und geſchriebene Wort gemeint ſein kann, weil Luther in den Artic. Smalc. p. 333. ſagt: Et nullus Propheta sive Elias, sive Elisaeus, Spiritum sine Decalogo sive verbo vocali accepit (d. h. ſondern entweder durch ein äußerlich Wort oder durch die Gebote). Und ebenſo ſchreibt er ja auch in der Vorrede zu Linkens Annotationen über die 5 Bücher Moſis (v. J. 1543), „daß ohne Zweifel die Propheten in Moſe und die letzten Propheten in den erſten ſtudirt und ihre guten Gedanken, vom heil. Geiſt eingegeben, in ein Buch aufgeſchrieben haben, wobei ihnen zuweilen auch etwas Heu, Stroh und Holz mit untergefallen, und nicht lauter Silber, Gold und Edelſtein, aber doch der Grund aus Gott dableibe, das andere verzehre das Feuer.“

Und wenn dann dieſelben Bücher weiter das eigentliche Wort Gottes in der Regel nur in das Geſetz und Evangelium eintheilen (in die Lehre vom Geſetz und von der Gnade), ſo läßt ſich

daraus folgern, daß ſie in dieſen beiden Stücken, als den vornehmſten der Schrift, auch die Summe der göttlichen Offenbarung oder wenigſtens den Hauptinhalt derſelben begriffen denken und alſo trotzdem, daß ſie öfters Schrift und Wort Gottes zu identificiren ſcheinen, doch unter dem eigentlichen Worte Gottes vorzugsweiſe den ewigen geoffenbarten Willen Gottes, die heilſame Lehre des Geſetzes und Evangelii in Moſe, den Propheten und apoſtoliſchen Schriften verſtehen und dieſe (natürlich mit Einſchluß der Lehre von Gottes Thaten und Veranſtaltungen zur Erlöſung der Menſchheit und von Jeſu Leben und Schickſalen) für den göttlichen Kern der heil. Schrift und ebenſo für das alleinige Fundament des Glaubens und Lebens, wie für das jedesmalige Werkzeug des heil. Geiſtes bei unſerer Erleuchtung und Heiligung anſehen, und ſo wenigſtens auch das Geoffenbartſein des blos menſchlich Hiſtoriſchen dahingeſtellt ſein laſſen, in richtiger Erwägung, daß daſſelbe nicht nöthig war (Grotii Opp. theol. 3, 672: a Spiritu S. dictari historias nihil fuit opus.). Vergl. F. C. p. 670, wo vorerſt vom Geſetz und Evangelium geredet und dann beides zuſammen das Wort Gottes genannt wird: ea praedicatione (Legis et Ev.) aeternam Ecclesiam sibi e genere humano colligit . . . Et visum est Deo, per hoc medium, et non alio modo, nimirum per sanctum verbum suum . . . . homines ad aetern. salutem vocare. p. 592: Credimus . . . . discrimen Legis et Evangelii, ut clarissimum quoddam lumen, singulare diligentia in Ecclesia Dei retinendum esse, ut verbum Dei . . . . recte secari queat. Und ſo wird in der Apologie p. 60. nur das continens pro contento geſetzt, wenn es dort heißt: universa scriptura in hos duos locos praecipuos distribui debet in legem et promissiones (vocamus autem legem Decalogi praecepta, ubicunque illa in Scriptura leguntur). Vergl. außerdem A. C. p. 11.: Et ad veram unitatem Ecclesiae satis est consentire de doctrina Evangelii etc. F. C. p. 801.: Neque vero nobis Scriptura hanc doctrinam aliter, quam hoc modo proponit, ut nos ad verbum Dei revelatum, fide amplectendum ableget. p. 825.: cum Prophetica et apostolica doctrina pugnare. Apol. 290.: Caeterum Exempla juxta regulam, hoc est, juxta Scripturas certas et claras, non contra regulam seu contra Scripturam interpretari convenit. p. 154.: Quaedam ex patriis moribus, ut fit, re-

tinebat populus (Christian.), quae Apostoli nonnihil mutata ad historiam Evangelii accommodaverunt, ut Pascha, Pentecosten etc. Quodsi erant juris divini (was ſie aber nicht waren), non licuit ea mutare auctoritate humana. A. C. p. 43.: Apostoli iusserunt abstinere a sanguine (suffocato, Act. 15, 20.), quis nunc observat? neque tamen peccant, qui non observant, quia ne ipsi quidem Apostoli voluerunt onerare conscientias tali servitute; sed ad tempus prohibuerunt propter scandalum. Est enim perpetua voluntas Evangelii consideranda in decreto. — Das jüdiſche Civil-, Polizei- und Cerimonialgeſetz wird dabei zwar auch, als ein zur Einführung und Aufrechthaltung des Dekalogus unter den Juden nothwendiger Anner deſſelben, ſeinem Urſprunge und Inhalte nach für göttlich angeſehen, aber ihm nur eine temporelle und lokale Geltung bis auf Chriſtum zugeſchrieben. Apol. 211.: Si evangelium negat caerimonias Moisi, quae erant divinitus institutae, justificare, quanto minus justificant traditiones humanae. Vergl. dazu den vorigen §. und §. 4.

Ueber den Inſpirationsbegriff unſerer ſymboliſchen Bücher läßt ſich aber noch weniger mit Beſtimmtheit ſagen. Die ſchon angeführte Stelle der Apologie, p. 81. (num arbitrantur, excidisse spirit. S. has voces?) ſcheint zwar auf die Annahme einer wörtlichen Inſpiration hinzuweiſen, aber wenn man erwägt, daß dort gerade von der Hauptwahrheit des Evangelii, vom rechtfertigenden Glauben, die Rede iſt, ſo wird das wieder ſehr ungewiß, und wenn man dann vollends an einige auffallend freie Urtheile Luthers denkt, ſo wird es ſehr wahrſcheinlich, daß unſeren älteren, von Luther und Melanchthon verfaßten ſymboliſchen Büchern noch keineswegs der ſtrenge mechaniſche Begriff von Inſpiration, wie den ſpäteren Theologen, eigen ſein kann, und daß bei ihren oft ſehr volltönenden, kirchlich traditionellen, aber auch bei Socinus und den Arminianern wiederkehrenden Phraſen nicht an eine Inſpiration der Schrift in allen ihren Theilen und Worten, nicht an einen überall gleich kräftigen und prädominirenden Einfluß des heil. Geiſtes auf den Geiſt der heil. Schriftſteller, ſondern öfters nur an eine gewiſſe göttliche Aſſiſtenz beim Schreiben und an eine höhere Anregung dazu zu denken iſt. Ja, wie die Sachen vorliegen, hindert uns wenigſtens nichts, anzunehmen, daß unſere Reformatoren einen nicht ſtrengeren und mechaniſcheren Inſpirationsbegriff,

als die Arminianer und Socinianer gehabt haben. Bekannt iſt, daß Luther in der Vorrede zum N. T. (1522) die Epiſtel Jacobi eine unapoſtoliſche und recht ſtroherne nennt, das Evangelium Johannis den andern weit vorzieht und die Apokalypſe ziemlich hart beurtheilt, daß er anderwärts einen hiſtoriſchen Widerſpruch in der Geſchichte Abrahams zwiſchen 1 Moſe 12, 4. und Act. 7, 2. zugiebt und aus einer Unachtſamkeit des Lucas erklärt (bei Walch I, S. 1160) und daß er noch 1543 von den Propheten ſchreibt, wie die letzten ohne Zweifel in den erſten ſtudirt und ihre guten Gedanken, vom heiligen Geiſt eingegeben, in ein Buch geſchrieben ꝛc. (Walch 14, 172. Planck, Geſchichte der Entſtehung — — des proteſt. Lehrbegriffs, 2, 95 ff. Schenkel, das Weſen des Proteſtantismus I, 52 ff.) — Vergl. damit Limborch, theol. chr. 1, 4. 10.: Si quaedam non exacte definiverunt, fuere ea non res fidei aut praecepta morum, sed rerum majorum parvae circumstantiae, circa quas tamen non errarunt aut memoria lapsi sunt, solummodo eas, quia necesse non erat, accurate et praecise non determinarunt. Und ganz ſo erklärt ſich Faust. Socin., de auctoritate S. Scripturae, a. a. O. I, p. 267 f.

Von den reformirten Symbolen ſcheinen zwar einige, im Anſchluß an Calvin's Dogmatik, einen etwas ſtrengern Inſpirationsbegriff, als die unſern, zu haben (ſ. oben); deshalb ſteht aber doch immer die ſpäter hinzu- und bald wieder außer Credit gekommene Formula Consens. Helv. mit ihrem grammatolatriſchen Buxtorf'ſchen ganz vereinzelt da, wenn ſie can. 1. ſagt: in specie autem hebraicus V. T. codex, quem traditione Ecclesiae judaicae — — accepimus hodieque retinemus, tum quoad consonas tum quoad vocalia sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba θεόπνευστος, ut fidei et vitae nostrae, una cum Codice N. T. sit canon unicus et illibatus. Ja, es ſcheint auch die Conf. Gallic. ausdrücklich zwiſchen Gottes Wort und der Schrift diſtinguiren zu wollen, wenn ſie art. 5. ſagt: Credimus verbum his libris comprehensum ab uno Deo esse profectum, quo etiam uno, non autem hominibus, nitatur ipsius authoritas.

Die wichtige Frage, wodurch uns in letzter Inſtanz die Göttlichkeit, der göttliche Inhalt und Urſprung der heil. Schrift verbürgt

wird, findet ſich in unſern ſymb. Büchern noch nicht ſpeciell aufgeworfen und beantwortet. Sie findet aber ihre Beantwortung mit in den Erklärungen, daß allein der heil. Geiſt den rechten Glauben an die Wahrheit des Evangelii wirken kann und wirkt. Catech. maj. p. 498: citra cujus opem et operam nemo ad Christ. Domin. pervenire potest. F. C. 815: ut autem ad Chr. venire possimus, Spir. S. per auditionem verbi Dei veram in nobis fidem operatur. p. 658: Multo minus igitur ejusmodi animalis seu naturalis homo Evangelio credere, aut assentiri, et id pro veritate agnoscere poterit . . . Deus est, qui operatur in nobis etc. p. 808. 815. Die reformirten Symbole aber gehen, mit Rückſicht auf die katholiſche Behauptung, daß der Glaube an die Göttlichkeit der Schrift nothwendig auf dem an die göttliche Autorität der Kirche und der mündlichen Tradition ruhe, näher darauf ein, und lehren, daß der untrügliche Beweis für jene nicht außer uns, ſondern in uns in ihren Wirkungen auf unſer Herz liege, wodurch der heil. Geiſt für ſie Zeugniß in uns ablege. Conf. Belg. art. 5: Credimus absque ulla dubitatione ea omnia, quae in illis continentur, idque non tum quod Ecclesia illos pro Canonicis recipiat et comprobet, quam quod Spirit. S. nostris conscientiis testetur illos a Deo emanasse. Conf. Gall. art. 4: Hos libros agnoscimus esse canonicos i. e. ut fidei nostrae normam et regulam habemus, idque non tantum ex communi Ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Spir. S. persuasione [1]).

1) Vergl. noch beſonders Conf. Westmonaster. sive Puritan. c. 1. §. 4: Authoritas scripturae s. propter quam ei debetur fides et observantia, non ab ullius aut hominis aut Ecclesiae pendet testimonio, sed a solo ejus authore Deo, qui est ipsa veritas... 5: Testimonium Ecclesiae efficere quidem potest, ut de Scriptura s. quam honorifice sentiamus; materies insuper ejus coelestis, doctrinae vis et efficacia, styli Majestas, partium omnium consensus, totiusque scopus ..... argumenta sunt quibus abunde se verbum Dei et luculenter probat; nihilominus tamen plena persuasio et certitudo de ejus tam infallibili veritate, quam authoritate divina non aliunde nascitur quam ab interna operatione Spir. S., per verbum et cum verbo ipso in cordibus nostris testificantis.

Den gründlichern Nachweis s. in Calvini Instit. I, 7 u. 8. Ur dieser Recurs der Protestanten auf den heil. Geist in uns und d Katholiken auf den in der Kirche kommt nun den Quäkern sehr Statten, daher sie sich auch öfters auf ihn berufen, um zu zeigen, d eben die Offenbarung des Geistes in uns das wahre und höch Princip des christlichen Glaubens ist. Denn „dasjenige, zu welch alle die, so sich Christen zu sein bekennen, was vor Art oder G schlechts sie auch sein mögen, wann hart in sie gedrungen wird, ih endliche Zuflucht nehmen, und dessen Ursachen halber auch alle d andern Gründe gerühmet und glaubwürdig gehalten und ohne dem s sonsten verworfen werden, dasselbige, sage ich, muß nothwendig d innigste, wahrhaftigste, gewisseste und unbewegliche Grund des ganz christlichen Glaubens sein. Nun aber ist die innerliche, unmitte bare . . . Offenbarung des Geistes dasselbige, worzu alle, die s Christen zu sein bekennen, ihre endliche Zuflucht nehmen; deroha ben ꝛc." Apol. p. 38. — „Denn so der Geist ungewiß und nic auf ihn zu achten sein soll, weil etliche in große Irrthümer verfall sein, indem sie vorgegeben, daß sie durch ihn regiert würden, so w ich durch einen unumstößlichen Grundschluß bewähren, daß die Alt menschenlehren (Tradition), die Schrift und die menschliche Vernun so die Päpstler, die Protestanten und die Socinianer, jeder an seine Orte, zu einer Glaubensregel machen, eben dergleichen Zweifelhafti keiten unterworfen sind." p. 30.

Die Socinianer verwerfen diesen Beweis, der ihnen zu mystis ist, als falsch. Catech. Racov. qu. 370: Nonne ad credendu Evangelio Spiritus Sancti interiore dono opus est? Nullo mod Nec enim in Scripturis S. legimus, cuiquam id conferri donun nisi credenti Evangelio. Aber in den gewöhnlichen Cirkel d Lutheraner, die die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift vornehmli wieder aus der Inspiration derselben beweisen, wollen sie auch nic verfallen, und so geben sie sich alle mögliche, der spätern prote Dogmatik mit zu Gute gekommene Mühe, allerlei äußere und inne Beweise für die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift aufzustellen. Zun widerlegen sie alle Verdachtsgründe, die etwa gegen dieselbe vorgebrac werden könnten (hergenommen von der Ungewißheit oder Verdächti keit des Autors eines biblischen Buches, oder von der Corruptic eines Buches, oder von entgegenstehenden Zeugnissen), und dann fü

ren sie als positiven Grund an die Wahrheit der christlichen Religion, die sie wieder beweisen aus den wunderbaren Thaten und Schicksalen Jesu (besonders der Auferstehung) und aus der göttlichen Natur (Erhabenheit) und der Geschichte des Christenthums. Als conditio sine qua non der überzeugenden Kraft dieses Beweises, in welchem dann weiter geschlossen wird, daß, wenn die Religion göttlich ist, auch die sie allein enthaltende Schrift es sein muß, wird aber ausdrücklich ein unverdorbenes sittliches Gefühl bei den Christen vorausgesetzt. Vergl. Catech. Racov. qu. 5 ff. Faust. Socin., de auctoritate Script. s. in Bibl. Fratr. I. p. 265 ff., und Lectiones sacrae, in quibus auctoritas Sacr. Lit — asseritur, ebendaselbst p. 287 ff.

§. 3.

Von der göttlichen Auctorität der heil. Schrift.

Daß nun der heil. Schrift wegen ihres Inhaltes und Ursprunges eine wahrhaft göttliche Auctorität zukommt, darin stimmen wieder alle christliche Kirchen und Parteien überein. Dagegen tritt aber zwischen der gesammten katholischen Christenheit (und den Quäkern) einerseits und der protestantischen anderseits eine höchst wichtige, prinzipielle Differenz über die Frage ein, ob die heil. Schrift die alleinige Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens und Lebens und darum die höchste und alleinige Norm und Richterin in Sachen desselben sei, oder nicht.

Unsere symbolischen Bücher behaupten vorerst das Letztere ganz bestimmt und ausdrücklich, geben aber auch hinlänglich zu erkennen, daß sie das, wie es nicht anders sein kann, aus Grund des erstern Satzes thun. Denn wie könnten sie wohl die Schrift die einzige Norm des christlichen Glaubens und Lebens nennen, wenn sie nicht die einzige, nämlich die einzig sichere und vollkommene, Erkenntnißquelle desselben wäre, wenn die vollendete, in Christo zum Abschluß gekommene Offenbarung sich auch noch anderswoher, als aus ihr, sicher und hinreichend erkennen ließe? Oder wie kann man wohl der Schrift den Rang der allein ganz gewissen Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens abstreiten, wenn es gewiß ist, daß die andern derartigen

Quellen ohne sie eben nicht zuverläſſig und hinreichend ſind? Und das muß doch wohl jeder Proteſtant ſowohl von der Vernunft, als von der Tradition, wie auch von dem ſ. g. chriſtlichen Geiſt, Gefühl oder Bewußtſein zugeben, wenn er ſich an die ſymb. Bücher hält? Denn nach dieſen können wir zwar durch unſere Vernunft zu einiger Erkenntniß Gottes und ſeines Geſetzes, aber keineswegs zum chriſtlichen Glauben und Leben kommen, deſſen Erkenntniß für uns weſentlich von Gottes ſpeciellen, übernatürlichen Offenbarungen abhängt; und ebenſo können wir zwar aus der Tradition erkennen, wie ſich das Chriſtenthum unter den Menſchen geſchichtlich geſtaltet hat, aber das wahre, ächte Weſen deſſelben und namentlich das, was weſentlich zum chriſtlicheu Glauben gehört, können wir nur ſicher erkennen aus dem geſchriebenen Worte Gottes in der heil. Schrift. Bedenkt man alſo, daß die natürliche Religion immer mangelhaft bleibt und eine bloße Vorſtufe der chriſtlichen iſt, daß letztere weſentlich auf einer fortgehenden ſpeciellen, übernatürlichen Offenbarung Gottes beruht, und daß weder der Vernunft noch dem kirchlichen Geiſt und Bewußtſein Infallibilität zukommt, ſo wird man wohl zugeben müſſen, daß es jetzt in der Theologie mit Unrecht und blos in Folge der jetzt darin herrſchenden Begriffsverwirrung zum guten Tone gehört, die heilige Schrift nicht mehr für die alleinige Erkenntnißquelle des chriſtlichen Glaubens und Lebens gelten zu laſſen. Daß ſie das wirklich iſt und ſein ſoll, lehrt aber auch das einſtimmige Zeugniß unſerer ſymb. Bücher und der ältern proteſtantiſchen Dogmatiker. Vergl. F. C. p. 639, wo es von dem Erbübel heißt: id nulla humana ratio indagare aut cognoscere potest, sed (ut Smalcaldici Articuli loquuntur, p. 317.) ex Scripturae Sacrae patefactione discendum et credendum est, was bekanntlich auch von der ganzen Heilslehre gilt. p. 814: Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus (Rom. 11, 33.); quis enim cognovit sensum Domini! etc. scilicet, extra et supra id, quod ipse in verbo suo nobis revelavit. p. 807: quod ex solo Dei verbo (per quod nobiscum agit, nosque vocat) dicere atque statuere debeamus, quae sit ipsius erga nos voluntas. Art. Smalc. p. 331: Et in his, quae vocale et externum verbum concernunt, constanter tenendum est, Deum nemini Spiritum vel gratiam suam largiri, nisi per verbum, et cum verbo externo et praecedente, ut ita praemu-

niamus nos adversus Enthusiastas, id est, spiritus, qui jactitant, se ante verbum et sine verbo Spiritum habere, et ideo Scripturam sive vocale verbum judicant, flectunt et reflectunt pro libito. — p. 332: gloriantur Spiritum se accepisse sine praedicatione Scripturarum. Apolog. p. 224: Unde scimus sine testimonio Scripturae, quod Sancti intelligant singulorum preces? .... Cum autem neque praeceptum, neque promissio, neque exemplum ex Scripturis de invocandis Sanctis afferri possit, sequitur conscientiam nihil posse certi de illa invocatione habere. Art. Smalc. p. 308: Ex Patrum verbis et factis non sunt extruendi articuli fidei. — Regulam aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei et praeterea nemo, ne Angelus quidem. Und dazu vergl. Melanchthon's loci theol. a. a. O. p. 290: Haec doctrina Ecclesiae (und gewiß alſo auch der Privatglaube jedes Chriſten) non ex demonstrationibus sumitur, sed ex dictis, quae Deus certis et illustribus testimoniis tradidit generi humano, per quae immensa bonitate se et suam voluntatem patefecit .... Certitudinis causa est revelatio Dei, et considerandum est, quae sententiae a Deo traditae sint. — p. 295: Cum tantae sint tenebrae humanae mentis, agnoscamus ingens beneficium esse, quod Deus se patefecit ipse clara voce et certis testimoniis ..... His illustribus testimoniis quaeramus Deum patefactum et nos sejungamus ab Ethnicis et omnibus ignaris Evangelii. — p. 295: daß wir auch die rechte Erkenntniß des göttlichen Weſens nicht aus der Philoſophie, ſondern aus der Offenbarung in der Schrift gewinnen und an dieſe gebunden ſind. Vergl. Boerner, Instit. Theol. symbol. p. 120: Scripturam sacram principium cognoscendi veritates theologicas, fideique adeo et religionis christ. esse normam, non opus habet probatione, cum de eo omnes consentiant, qui divinam illius originem — — agnoscunt. Eam vero solam canonica hac gaudere auctoritate, probatur, quia non aliud ullum veritates theologicas fideique mysteria cognoscendi principium datur, quippe quorum cognitio ex sola revelatione divina, quam inspirata unice exhibet Scriptura, est haurienda etc. Und ebenſo lehren auch die Reformirten, ſo daß man kaum begreifen kann, wie z. B. Schweizer in ſeiner Dogmatik der ref. K. S. 209 ff.

behaupten kann, daß von dieſen die Auctorität der heil. Schr
neswegs dahin geſteigert werde, daß die Schrift Quelle alles
lichen Glaubens und Lebens wäre. Denn von allen den Stell
den Alten, die er hierfür anführt, giebt doch keine einzige ein
weis für ſeine Behauptung. In einigen derſelben heißt es, d
Princip der natürlichen Religion die Vernunft ſei; aber hier
Frage nach dem Formalprincip des chriſtlichen Glaubens und
In andern wird die Schrift allerdings nur norma, regula fi
nannt, aber daraus läßt ſich noch nicht beweiſen, daß ſie nic
höchſtes principium cognoscendi ſei, zumal da es noch ein
Klaſſe von Stellen giebt, in denen das ausdrücklich geſagt wird
Alstedt, theol. didact. 7: verbum Dei primum prin
cognoscendi res saeras. Conf. Helv. II. c. 7: in hac sc
sancta habet universa Chr. ecclesia plenissime exposita,
cunque pertinent cum ad salvificam fidem, tum ad vitae
placentem informandam. Quo nomine distincte a Deo
ceptum est, ne ei aliquid vel addatur vel detrah
Sentimus ergo ex hisce scripturis petendam ess
ram sapientiam et pietatem.

Weil nun aber die heil. Schrift die alleinige Erkenntnißqu
chriſtlichen Glaubens und Lebens iſt, ſo iſt ſie
Sachen deſſelben die einzige Norm und Richterin.
Grundſatz hatten die proteſtantiſchen Stände auf dem Reichs
Speier 1529 ganz klar und beſtimmt in den Worten ausgeſp
„wir gedenken mit Gnade und Hülfe Gottes bei dem zu bleibe
allein Gottes Wort und das heil. Evangelium A. u. N. T.'s,
bibliſchen Büchern verfaßt, lauter und rein geprediget werd
nichts, was dawider iſt," und ſo brauchten ſie in der Vorr
A. C. auch nur kurz zu erklären: „hierum überreichen wir
Pfarrherren, Prediger und deren Lehren, auch unſers Glaub
kenntniß, was und welcher Geſtalt ſie aus Grunde göttlicher
Schrift (ex Scripturis s. et puro verbo Dei) in unſern Lan
predigen, lehren und halten (hactenus tradiderint et tracta
denn daß ſie grundſätzlich keine andere Autorität anerkannten, n
ihrer berühmten Proteſtation her hinlänglich bekannt. Sie w
ten aber auch nicht, in der Confeſſion ſelber daran gelegentlich
zu erinnern, indem es dort p. 21. heißt: constat, quod cons

ontra mandatum Dei introducta non sit probanda, und p. 39: um Episcopi aliquid contra Evangelium docent aut statuunt, unc habet Ecclesia mandatum Dei, quod obedientiam prohibet. Ebenſo erklärt Luther in den ſchmalkaldiſchen Artikeln p. 308: Ex atrum verbis et factis non sunt extruendi articuli fidei etc. (ſiehe oben). Am beſtimmteſten aber erklärt ſich darüber die F. C., wo es z. B. in der Epitome p. 570. heißt: Credimus, confitemur t docemus, unicam regulam et normam, secundum quam omnia ogmata omnesque Doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam Prophetica et Apostolica scripta um V. tum N. Testamenti, sicut scriptum est: (Ps. 119, 105.) Lucerna pedibus meis verbum tuum etc., et divus Paulus inquit: (Gal. 1, 8.) etiamsi Angelus de coelo aliud praedicet Evangelium, anathema sit. Reliqua vero sive Patrum sive Neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illis ita subjicienda sunt, ut alia ratione non recipiantur, nisi testium loco, qui doceant, quod etiam post Apostolorum tempora, et in quibus partibus orbis, doctrina illa Prophetarum et Apostolorum sincerior conservata sit. Solid. Declar. p. 632: Primum igitur toto pectore Prophetica et Apostolica scripta Vet. et N. Test., ut limpidissimos purissimosque Israelis fontes, recipimus et amplectimur, et solas literas solas unicam et certissimam illam regulam esse credimus, ad quam omnia dogmata exigere (p. 572: ceu ad lapidem lydium lapidem) et secundum quam de omnibus tum doctrinis tum doctoribus judicare oporteat. p. 635. 636.

Bei dieſem ihrem oberſten Grundſatze von der heiligen Schrift als der alleinigen Erkenntnißquelle und Norm des chriſtlichen Glaubens und Lebens kann nun die proteſtantiſche Kirche zwar das Vorhandenſein einiger blos mündlich überlieferter, von Chriſto und den Apoſteln herrührender Ausſprüche und Verordnungen zugeben, auch der übrigen kirchlichen Tradition eine gewiſſe bedingte, ſecundäre, hiſtoriſche Autorität zuerkennen, aber ſie muß durchaus dagegen proteſtiren, daß die katholiſche Kirche, die in ihrem Beſitz ſein und von Chriſto und den Apoſteln herſtammen ſollende mündliche Lehr-, Ritus- und Disciplinüberlieferung für eine zweite nothwendige Erkenntißquelle des göttlichen Wortes und für eine göttliche

Norm des Glaubens und Lebens angesehen und der heiligen Schrift zur Ergänzung und Erläuterung ganz gleichgestellt wissen will, und ebenso kann sie nicht zugeben, daß die blos kirchlichen Traditionen, alte, mit der Zeit entstandene Gewohnheiten, durch ihr Alter und ihre allgemeine Annahme auch ohne Weiteres ein gewisses göttliches Ansehen haben sollen. Vergl. Concil. Trid. Sess. 4., Decr. 1.: Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus in Spir. S. legitime congregata . . hoc sibi perpetuo ante oculos ponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur . . . perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis, spiritu s. dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt: orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros V. et N. Testam., cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu S. dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur — (eine Erklärung, wonach die katholische Kirche sogar ihre ganze Tradition in Bausch und Bogen auf Christum und die Apostel zurückführen zu wollen scheint, was aber Bellarmin und andere Lehrer nicht thun). Catech. Rom. Praef.: Omnis autem doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, verbo Dei continetur, quod in Scripturam Traditionesque distributum est. Demnach soll es also eine doppelte Erkenntnißquelle des göttlichen Wortes geben, die Schrift und die von Christo und den Aposteln herrührende Tradition, und beide sollen gleich verehrungswürdig und in steter Uebereinstimmung mit einander sein, da sie aus einer Quelle fließen; die Tradition aber soll zum Theil aufbewahrt sein in den Schriften der Kirchenväter (testes traditionum), außerdem aber auch bezeugt durch den Consensus ecclesiae und in ihrer Lauterkeit verbürgt durch die Autorität der vom heil. Geiste geleiteten Kirche. Vergl. zur Erläuterung des in den Symbolen Gesagten Bellarmin, de verbo dei 4, 3.: Nos asserimus, in scripturis non contineri expresse totam doctrinam necessariam sive de fide sive de moribus, et proinde praeter verbum dei scriptum requiri etiam

verbum dei non scriptum i. e. divinas et apostolicas traditiones[1]). 4, 2.: Est partitio traditionum in traditiones divinas, apostolicas, ecclesiasticas. Divinae dicuntur, quae acceptae sunt ab ipso Christo apostolos docente, et nusquam in divinis literis inveniuntur . . . Ecclesiasticae traditiones proprie dicuntur consuetudines quaedam antiquae vel a praelatis vel a populis inchoatae, quae paulatim tacito consensu populorum vim legis obtinuerunt. . . . . Hae eandem vim habent, quam decreta et constitutiones ecclesiae scriptae. — 4, 6.: daß namentlich auf der Tradition der Glaube an die Göttlichkeit der Schrift und an die Authentie ihrer Bücher beruhe.

Nun kann es zwar auffallen, daß dieſe katholiſche Lehre von der Tradition als einer zweiten Erkenntnißquelle des göttlichen Wortes in unſern ſymboliſchen Büchern nicht direct beſtritten, ſondern dort nur immer gegen allerlei Menſchenſatzungen geeifert wird, aber es erklärt ſich das hinlänglich dadurch, daß die Lehrer der katholiſchen Kirche in den erſten Decennien der Reformation ſie ſelber noch gar nicht auf den Plan gebracht, ſondern gegen Luthern faſt nur die Schrift, die Autorität der Kirche und die kirchliche Tradition, den herkömmlichen Geſammtglauben der Kirche, geltend gemacht hatten. Denn ſie bildeten ſich damals noch ein, daß ſich alle ihre Dogmen aus der Schrift beweiſen ließen und widerſprachen daher den Reformatoren nicht, wenn dieſe kein anderes Wort Gottes, als das in der Schrift, kennen wollten; zur Rechtfertigung der kirchlichen Verordnungen und Gebräuche aber führten ſie an, daß durch ſie kein Glaubensartikel verdunkelt werde, daß ſie zum Theil apoſtoliſch ſeien und auch dem Papſt und der Kirche jure divino die Macht zuſtehe, ſolche Satzungen, durch die übrigens nicht das jüdiſche Ceremonialgeſetz wieder eingeführt, ſondern vielmehr reformirt worden, neben dem Evangelio, obſchon

1) Zum Beweiſe beruft man ſich gewöhnlich auf Joh. 16, 12. u. 2. Theſſal. 2, 15. (εἴτε διὰ λόγου, εἴτε δι' ἐπιστολῆς), ſowie auf die Kindertaufe, die Feier des Sonntags und vieles Andere, was apoſtoliſch ſein und doch nicht in der heil. Schrift ſtehen ſoll. Vergl. auch Concil. Trid. 14. extr. mod. cap. 1. und sess. 22, cap. 4. u. 9., wo die Lehre vom Sacrament der letzten Oelung und die Worte im Meßcanon aus göttlicher Tradition hergeleitet werden.

nicht wider daſſelbe, aufzurichten, vorausgeſetzt, daß ſie das Zeugniß der alten Kirche für ſich hätten. Erſt als man ſah, daß manche Dogmen und Sacramente nicht aus der Schrift erwieſen werden konnten, erhob man die apoſtoliſche Tradition förmlich zu einer zweiten Erkenntnißquelle des göttlichen Wortes, wofür ſie ſchon in den erſten Jahrhunderten angeſehen worden war, aber freilich nicht von Allen, z. B. nicht von Cyrill von Jeruſalem, noch von Auguſtinus, der ausdrücklich ſagt: in iis, quae aperte in Scripturis posita sunt, inveniuntur illa omnia, quae continent fidem moresque vivendi, spem scilicet et charitatem. Zum Beweiſe deſſen können die Acta der Leipziger Disputation dienen, wo ſich Eck nie auf eine geheime göttliche und apoſtoliſche Tradition als eine zweite Erkenntnißquelle des göttlichen Wortes beruft, ſondern ſich überall in erſter Inſtanz auf die heilige Schrift und in zweiter auf die in der Erklärung derſelben unfehlbaren Kirche ſtützt. S. Löſcher's Reformations-Acta, III, S. 438. 475. Ebenſo auch die Confutatio Pontificia A. C., wo noch dieſelbe Art der Polemik zu finden iſt und es S. 87 f. (in Haſe's librr. symb. ed. 2.) heißt: Scimus ex Apostolo, quod omnis ecclesiastica potestas est data a Deo in aedificationem: ideo ex christiano et Ecclesiae S. devoto pectore ejusdem Sanctae et Catholicae et Apostolicae Ecclesiae constitutiones recipiendae sunt, quae utiles sunt Ecclesiae, tam in cultu divino augendo, quam in concupiscentia carnis coercenda, dum expeditiores faciunt ad divina praecepta servanda et in sacris literis inveniuntur consultae, et qui eas contemnit aut temere eis resistit, Deum graviter offendit, juxta vocem Christi, dicentis: qui vos audit, me audit . . . Videmus, S. Paulum usum esse hac potestate, qui tam multas leges praeter Evangelium dedit, de eligendo Episcopo, de viduis, de mulieribus etc., et apertissime ad Corinthos inquit: „nam caeteris dico ego, non Dominus“, 1 Cor. 7. Item alibi dicit: State et tenete traditiones, quas didicistis, sive per sermonem sive per epistolam nostram etc. Inſonderheit aber vergl. Martin. Chemnitii Examen Conc. Trident. f. 24: Longe alia nunc (ſeit der Entſtehung der Jeſuiten und dem Tridentinischen Concil) est ratio disputationum inter Pontificios, quam tempore Eccii, Emseri et similium fuit. Illi enim Scripturae armis nobiscum congredi non detrectabant. Pighius vero depre-

hendit, hoc institutum plus detrimenti, quam commodi habuisse. f. 88.: Et utile est lectorem commonefacere, quomodo paulatim mutatus sit status disputationis. In primis enim Pontificiorum contra Lutherum certaminibus ea, quae nullis Scripturae testimoniis probari poterant, ita defendebantur, quod illa, quae Ecclesia statueret, parem haberent vim et autoritatem cum iis, quae ex Scriptura certo constaret divinitus esse patefacta. Multa igitur extant tunc disputata de auctoritate Ecclesiae, de plenitudine potestatis papae, de consuetudinibus ecclesiasticis etc. Hi enim sunt loci, quos Eccius in suo enchiridio in prima fronte, tanquam in acie contra Lutherum constituit[2]). Postea vero deprehensum est, Locos illos communes vel non posse sustineri tantam molem structurae Pontificiae. vel nimis labo-

2) Von Joh. Eck's Enchiridion locorum communium adv. Lutherum et alios hostes ecclesiae habe ich leider nur die achte Ausgabe v. J. 1541 (nicht die ersten aus den zwanziger Jahren), zur Hand, in welcher die ersten Capitel auch de ecclesia et ejus autoritate, de conciliis, de primatu sedis apostolicae et Petri und de Scripturis handeln und im Ganzen noch die oben bemerkte frühere Art der Beweisführung vorherrscht (wie denn z. B. bei der extrema unctio p. 78. die Berufung auf die apostolische Tradition noch fehlt), aber doch schon ein Uebergang zu der spätern hier und da sichtbar wird. Vergl. p. 41., wo es heißt: Non sunt igitur solum credenda et servanda, quae expresse habentur in divin. literis aut probantur ex ipsis, verum etiam ea oportet credere et servare, quae sancta mater ecclesia credit et observat. Non enim omnia tradita sunt manifeste in s. scripturis, sed quam plurima ecclesiae (quae a spiritu S. illustratur et gubernatur et ob id a veritatis transite errare nequit) determinanda relicta sunt. Und einige Zeilen weiter heißt es: Multa igitur in suis ritibus et caeremoniis observat ecclesia, ex familiari instinctu Spiritus S. et traditione Apostolorum et sanct. patrum, quae etsi expresse in s. litteris non habeantur, ipsis tamen nequaquam obviant aut ab ipsis discrepant. Es wird also wohl schon Recurs auf eine geheime göttliche Tradition genommen, aber, wie es scheint, blos bei gewissen Gebräuchen; die Hauptautorität in Glaubenssachen ist immer die heil. Schrift, über der aber die unfehlbare Kirche als Auslegerin und als Inhaberin des heil. in alle Wahrheit leitenden Geistes steht.

riosum esse, eos defendere, si firmis ex Scriptura argumentis oppugnantur. Tandem igitur, ut magis compendiaria via, inventa est disputatio de traditionibus Apostolorum non scriptis. Fingunt enim, multa, quae ad fidem moresque vivendi necessaria sunt, ab Apostolis tradita esse, quae in Scriptura non comprehenduntur. Et mox attexunt aliud αἴτημα: ea, quae in Ecclesia R. traduntur et observantur, quae nullo Scr. testimonio probari possunt, esse illa ipsa, quae ab Apostolis viva voce sint tradita et scriptis non comprehensa.

Und so brauchen wir uns denn nicht zu wundern, daß diese letztere Traditionslehre in unsern symbolischen Büchern nicht mit widerlegt worden ist. Es fehlte dazu noch die Veranlassung. Deshalb aber wird sie doch immer mit von dem Verwerfungsurtheil getroffen, welches jene Bücher über jeden Versuch aussprechen, den christlichen Glauben und das christliche Leben noch nach einer andern Regel, als nach der allein von Gott in der heil. Schrift gegebenen, zu normiren. Auch dient zur Widerlegung Manches aus dem Folgenden.

Dem obersten Grundsatze unserer Kirche von der allein entscheidenden Auctorität der heil. Schrift gemäß werden nämlich in unsern symbolischen Büchern ausdrücklich verworfen:

1) alle aus dem christlichen Alterthume stammenden oder später aufgekommenen traditiones humanae, d. h. Menschensatzungen, kirchliche Gebräuche, Ceremonien und kirchlich gebotene fromme Werke, wenn sie der heil. Schrift und insonderheit dem Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben entweder an und für sich oder wegen der daran hängenden irrigen Vorstellungen widersprechen[3]). Ist dies nicht der Fall, so können sie zur Zucht und guten Ordnung beibehalten werden, wenn sie auch praeter scripturam, d. h. in der heil. Schrift nicht geboten sind, und ganz sind derlei mit der Schrift verträgliche Ceremonien und Ordnungen nicht zu entbehren; doch dürfen sie nicht zur Beschwerung der Gewissen gemißbraucht werden, gleich

3) Das Wort traditio wird dort bald von der kirchlichen Vorschrift gebraucht (z. B. tradit. de cibis, de jejuniis etc.), bald von den Werken und Gebräuchen selber, daher es auch mit observatio, ritus, ceremonia vertauscht wird, z. B. Art. Smal. p. 349.: Finxerunt, nugacissimas traditiones esse *cultus Dei.*

als ob sie zum Heile nöthig wären. S. C. A. art. 15.: De ritibus ecclesiasticis docent, quod ritus illi servandi sint, qui sine peccato servari possunt, et prosunt ad tranquillitatem et bonum ordinem in Ecclesia, sicut certae feriae, festa et similia. De talibus rebus tamen admonentur homines, ne conscientiae onerentur, tanquam talis cultus ad salutem necessarius sit. Admonentur etiam, quod traditiones institutae ad placandum Deum, ad promerendam gratiam pro peccatis, adversentur Evangelio et doctrinae fidei. — P. 2. p. 31.: Itaque non damnantur ipsa jejunia, sed traditiones, quae certos dies, certos cibos praescribunt cum periculo conscientiae, tanquam istiusmodi opera sint necessarius cultus. Servantur tamen apud nos pleraeque traditiones, quae conducunt ad hoc, ut res ordine geratur in Ecclesia... Sed interim homines admonentur, quod talis cultus non justificet coram Deo, et quod non sit peccatum ponendum in talibus rebus, si omittantur sine scandalo. Haec libertas in ritibus humanis non fuit ignota Patribus. Und letzteres soll auch von den s. g. apostolischen Traditionen gelten. Daß nämlich einige kirchliche Gebräuche und Ordnungen einen apostolischen Ursprung haben mögen, wird keineswegs in Abrede gestellt, sondern es wird das z. B. p. 154. der Apologie von der von Epiphanius erwähnten Verordnung in Betreff der Osterfeier angenommen; aber gerade solche apostolische Verordnungen werden angezogen, um zu beweisen, daß sie, wie die Act. 15, 20. (man soll sich enthalten des Bluts und Erstickten, C. A. p. 43.) blos temporelle sind, durch welche keineswegs die christliche Freiheit in äußeren Dingen beschränkt oder das Gewissen der Christen belästigt werden solle; denn Paulus schreibe selber Colos. 2, 16: so laßt nun Niemand euch Gewissen machen über Speise und Trank oder über bestimmte Tage ꝛc., und Gal at. 5, 1.: „so bestehet nun in der Freiheit" ꝛc. Und daher wird auch in Bezug auf solche Traditionen, die wegen ihres apostolischen Ursprunges von den Katholischen universelle genannt werden, die Regel aufgestellt: Sic judicandum est de ritibus illis, sicut ipsi Apostoli in suis scriptis judicant. Non enim voluerunt Apostoli nos sentire, quod per tales ritus justificemur, quod tales ritus sint res necessariae ad justiciam coram Deo. — Itaque voluntas et consilium Apostolorum ex scriptis

eorum quaeri debet, non est satis allegare exemplum Apol. p. 153. cf. p. 290[4]).

Ebenso wird auch jenem obersten Grundsatze unserer Kirche gemäß 2) verworfen jedes von den Vätern überlieferte oder von den Concilien kirchlich festgestellte Dogma, wenn es sich nicht aus der heil. Schrift erweisen und begründen läßt, und überhaupt eine der heil. Schrift gleichgeachtete oder übergeordnete Autorität der Kirche in Glaubenssachen. Einerseits nämlich wird zwar in unsern symb. Büchern, und namentlich in der A. C., die Reformation nur für eine Wiederherstellung der alten, apostolisch-katholischen Kirche angesehen und die Lehre dieser stets mit Ehrfurcht als eine im Ganzen richtige Entwickelung der Schriftlehre betrachtet, auch auf die Uebereinstimmung

4) In den locis theologic. theilt Melanchthon die traditiones ein in solche Ceremonieen, die offenbar dem göttlichen Wort und der wahren Anbetung Gottes widerstreiten (z. B. Messe, Todtenanrufung, Cölibat ꝛc.) und in solche, die in der Schrift weder ge- noch verboten sind und daher als adiaphora betrachtet werden, aber es meistens nicht sind wegen der daran hängenden falschen Meinungen. Recensebo autem breviter — fährt er fort — septem errores, qui assuuntur talibus traditionibus. Primus error. Multi docuerunt et docent, jejunia et similes ἀσκήσεις mereri remissionem peccatorum, tum culpae tum poenae.... 2) Quidam astuti nunc vident non posse defendi priorem illum Pharisaicum errorem, ideo delabuntur huc: etsi, inquiunt, non merentur hae caerimoniae remiss. pecc., tamen quia sunt bona opera et cultus Dei, defendantur hae traditiones... Hoc fuco recens jam quidam pingere traditiones didicerunt. 3) Insuper fingunt hypocritae, perfectiones esse opera traditionum humanarum, hoc est, meliora opera et magis placentia Deo, quam ea, quae Decalogus praecipit (e. gr. monachatus).. 4) Addunt opinionem necessitatis, h. e., fingunt necessariam esse observationem trad. hum., etiam extra casum scandali, deinde eos, qui non observant illos ritus, damnant tanquam desertores Ecclesiae, seditiosos, schismaticos... 5) Haec opinio peperit majores tenebras, scil. κακοζηλίαν legis Mosaicae.... regnum Christi transformarunt in politiam similem Judaicae. 6) Accedit et hoc, quid Episcopi sibi arrogant potestatem condendi traditiones. 7) Cum haeret opinio justiciae aut necessitatis de trad. hum., sequuntur *atroces discordiae* (excommunicationes etc.). S. Corp. Philipp. p. 629 ff.

mit ihr ein großes Gewicht gelegt und jede neue Lehre, die kein Zeugniß der alten Kirche für sich hat, für verdächtig und bedenklich gehalten (vergl. den Schluß der A. C.: „denn es ist ja am Tage und öffentlich, daß wir mit allem Fleiß mit Gottes Hülfe (ohne Ruhm zu reden) verhütet haben, damit ja keine neue und gottlose Lehre sich in unsere Kirchen einflechte, einreiße und überhandnehme"); aber deshalb wird doch anderseits keineswegs zugegeben, daß nun auch jede Lehre, die einige Zeugnisse der alten orthodoxen Kirche für sich hat, ohne Weiteres für christlich oder wegen ihrer Sanction durch die allgemeinen Concilien für orthodox gehalten werden müsse, sondern es wird vielmehr gelehrt, daß über die Orthodoxie einer Lehre nicht das Alter derselben und der consensus ecclesiae, sondern in letzter und höchster Instanz allein die heil. Schrift als die einzig sichere Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens zu entscheiden habe. Vergl. Art. Smalc. p. 308: Ex Patrum verbis et factis non sunt etc. F. C. p. 570: Reliqua vero sive Patrum sive Neotericorum scripta quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda. Apol. p. 274: Nec patrocinantur adversariis veteres de opere operato. Et ut maxime Gregorii aut recentiorum testimonia habeant, nos opponimus clarissimas et certissimas Scripturas. Et Patrum magna dissimilitudo est. Homines erant, et labi ac decipi poterant. Letzteres Beides wird zwar von den Katholiken unter einigen Einschränkungen auch nicht geleugnet, daher sie lehren, daß der Glaube der Kirche nur von der Kirche selber auf den allgemeinen, vom heil. Geist dirigirten Concilien festgestellt werden könne, und auch hier nur nach der im Begriff der Katholicität selber liegenden Norm: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, id vere proprieque catholicum est [5]); aber abgesehen

5) Zur Erläuterung der katholischen Lehre vergl. noch Jo. Eckii Enchiridion loc. commun. p. 16 f.: Fatemur eos qui in concilio conveniunt esse homines, at in concilio generali legitimo reguntur ductore Spiritu S., qui eos falli non sinit. Nam et Paulus et Joannes, Esaias et David fuerunt homines, adhuc Paulus ad Gal. 1. inquit: Si angelus de coelo aliud etc. Scriptores itaque canonici infallibiliter scripserunt, qui fuerunt homines. Sic Patres in conciliis. — p. 19: Concilia plenaria, quae mores et regimen concernunt Ecclesiasticam, pro qualitate et

davon, daß unſere ſymb. Bücher die Berufung der Katholiken auf den consensus ecclesiae bei manchen Dogmen ſehr voreilig finden, glauben ſie auch der auf den Concilien repräſentirten Kirche durchaus die Untrüglichkeit abſprechen zu müſſen, daher ſie dieſelbe allein der heil. Schrift zuerkennen[6]).

Wenn es daher in der A. C. zu Ende des erſten Theils heißt: Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest, nihil inesse, quod discrepat a Scripturis, vel ab Ecclesia Catholica vel ab Ecclesia Romana, quatenus ex scriptoribus nota est, ſo glaubten die Reformatoren in dieſer Uebereinſtimmung mit der alten Kirche wohl eine gewiſſe Genugthuung und eine Beſtärkung in ihrem Glauben zu finden, aber ſie wollten ſie damit keineswegs zu einem formalen Glaubensprincip erhoben wiſſen. Treffend bemerkt dazu Carpzov in der Isagog. p. 116: Aliud est, doctrinam a Scriptura et Ecclesiae consensu non discrepantem tradere, aliud, ex Scripturis s. et ecclesiae consensu tradere ac proponere

---

conditione temporum, personarum et caet., absque fidei praejudicio, varie determinarunt.. At in credendis se non destruxerunt. — p. 14: Tollatur conciliorum authoritas, et omnia in ecclesia erunt ambigua, dubia, pendentia, incerta, nam omnes haereses redibunt, conciliorum authoritate damnatae. Quodsi scripturis contra eos pugnabis, jam seclusa authoritate ecclesiae, rejicient scripturam quam volent, sicut modo Luther rejicit Epistolam S. Jacobi, quia adversatur sibi, similiter Macchabaeos etc. — p. 7: Scriptura non est authentica sine authoritate ecclesiae, scriptores enim canonici sunt membra ecclesiae... Unde sciamus, has scripturas esse canonicas, nisi ex ecclesia? — p. 44: daß unter den Proteſtanten Jeder die Schrift nach ſeiner Weiſe auslege und ſich ſo ſelber über ſie das Richteramt anmaße.

6) *Apolog.* p. 173: Adversarii nostri vociferantur se esse Ecclesiam, se consensum Ecclesiae sequi. At Petrus hic (Act. 10, 43.) etiam allegat consensum Ecclesiae: Huic, inquit, omnes Prophetae perhibent testimonium, remissionem peccat. accipere per nomen ejus etc. Profecto consensus Prophetarum judicandus est universalis Ecclesiae consensus esse. Nec Papae nec ecclesiae concedimus potestatem decernendi contra hunc consensum Ecclesiae.

doctrinam. Prius enim rationem testimonii in genere habet et proponit: posterius vero etiam insuper principii rationem et conditionem simul involvit. Et caute ita loquuti sunt Protestantes. Quando enim quaestio erat: unde penderet doctrina Protestantium? respondebant illi, ex Scripturis s. et puro Dei verbo haec doctrinam esse desumptam. Quando vero porro quaerebatur: an ista doctrina etiam olim in Ecclesia sonuisset? Respondebant, non discrepare eam a Consensu Ecclesiae.

Und so können und dürfen uns denn auch die kirchlichen Symbole nur insofern Glaubensregeln sein, als sie mit der heil. Schrift übereinstimmen, da auf dieser Uebereinstimmung allein ihre Auctorität beruht. F. C. p. 632: Amplectimur etiam tria illa Catholica et generalia summae auctoritatis Symbola — — — Haec enim agnoscimus esse breves quidem, sed easdem maxime pias, atque in verbo Dei solide fundatas, praeclaras Confessiones fidei. p. 633: Etiam Augustanam, primam illam et non mutatam, Confessionem amplectimur. Idque non ea de causa facimus, quod a nostris Theologis sit conscripta: sed quia e verbo Domini est desumta etc. p. 572: Hoc modo luculentum discrimen inter sacras V. et N. Testam. literas et omnia aliorum scripta retinetur: et sola Scriptura S. judex, norma et regula agnoscitur, ad quam, ceu ad Lydium lapidem, omnia dogmata exigenda sunt et judicanda, an pia, an impia . . . Caetera autem Symbola, et alia scripta . . . non obtinent autoritatem judicis; haec enim dignitas solis sacris literis debetur. Und so könnte es uns am Ende auch gar nichts kümmern, wenn es wahr wäre, was jetzt Einige behaupten wollen (vergl. z. B. Rudelbach, Lutherthum und Union, S. 129 ff.), daß Luther schon von 1522, aber noch mehr seit 1525, aus Veranlassung des Abendmahlstreites, die Anwendung des formalen Schriftprincips durch ein anderes materiales, durch die Glaubensanalogie oder durch die im apostolischen Symbolum traditionell gegebene kirchliche Glaubensregel wieder begrenzt und beschränkt habe, um den Zusammenhang mit der alten Kirche zu wahren. Aber es ist ihm das auch nicht eingefallen. Denn wenn er sich auch mehrmals auf die Glaubensanalogie und die Artikel des Symbolums beruft, so thut er das doch blos, „weil es Artikel des Glaubens sind, hell und mächtiglich in der Schrift bezeuget" (Walch 20, S. 1004.),

weil ſie ihm alſo der Inbegriff der in der Schrift ſelber gegebenen analogia oder regula fidei waren [7]).

Endlich aber wird auch dem Formalprincip unſerer Kirche gemäß noch 3) von der menſchlichen Vernunft gelehrt, daß ſie ſich in Sachen des chriſtlichen Glaubens und Lebens der heil. Schrift gänzlich zu unterwerfen und ſich über ſie kein Richteramt anzumaßen habe, gleich als ob ſie durch ſich ſelber zur reinen und vollen Wahrheit gelangen könne oder in ſich und in einem vermeintlich ihr inwohnenden heil. Geiſte eine beſondere, höhere Erkenntnißquelle der chriſtlichen Heilswahrheiten beſitze. Denn von dieſen habe ſie ohne das Evangelium gar keine Ahnung, wenn ſie auch ſonſt von Gottes Weſen und Willen durch das ihr von Natur inwohnende und durch die Erbſünde nicht ganz verdunkelte Sittengeſetz manches erkennen könne. Apol. p. 61: quia humana ratio naturaliter intelligit aliquo modo legem, habet enim idem judicium scriptum divinitus in mente. p. 62: Aristoteles de moribus civilibus adeo scripsit erudite, nihil ut de his requirendum sit amplius. F. C. p. 657: Etsi humana ratio obscuram aliquam — — — habet (ſ. oben §. 1.): tamen adeo ignorans, coeca et perversa est ratio illa, ut etiamsi ingeniosissimi et doctissimi homines in hoc mundo

7) Vergl. dazu Mel. Orat. de Polycarpo in den Declamatt. II. p. 343 ff.: Quare etsi literae Apostolorum satis perspicue nos de Dei filio et Spir. S. docent, tamen talium virorum suffragatione adjuvor et confirmor. Adhibeatur autem in lectione veterum prudentia et quaedam censura... Non solum vetustas admirationem scriptoribus pariat, sed fides, in explicatione diligentia, consensus cum Prophetis et Apostolis, super quos, ut Paulus inquit, extructa est Ecclesia. — Respons. ad Artic. Bavaric. im Corp. Philipp. p. 785: Nos palam fatemur, oportere in Ecclesia judicia esse et affirmamus multas pias synodos fuisse et profuisse Ecclesiae... p. 786: Sed fuerunt aliae congregationes, quarum etiam fuit magna frequentia, in quibus facta sunt decreta contraria Symbolis (illis oecumenicis) ... Talia exempla ostendunt posse errare Synodos et decreta eorum conferenda esse ad normam, quae nequaquam est ambigua aut mutabilis, videl. ad scripta Prophetica et Apostolica, et symbola (deren Auctorität aber ſchon vorher begränzt worden).

Evangelium de Filio Dei et promissiones de aeterna salute legant vel audiant, tamen ea propriis viribus percipere, intelligere, credere et vera esse statuere nequeant (1 Cor. 2, 19. Eph. 4, 17.). — p. 787: hortamur omnes pias mentes (quandoquidem Christus in Sacra Script. mysterium vocatur . . .), ne sua ratione humana in tantis mysteriis perscrutandis curiosae sint, sed potius cum Apostolis Christi simpliciter credant, oculos rationis suae claudant et intellectum suum in Chr. obedientiam captivent. Art. Smalc. 331: Constanter tenendum est, Deum nemini Spiritum vel gratiam suam largiri, nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente, ut ita praemuniamus nos adversum Enthusiastas i. e. spiritus, qui jactitant, se ante verbum et sine verbo Spiritum habere et ideo Scripturam sive vocale verbum judicant, flectunt et reflectunt pro libito . . . Quid, quod etiam Papatus simpliciter est merus Enthusiasmus, quo Papa gloriatur, omnia jura esse in scrinio sui pectoris etc. — Hoc in universum antiquus est Satanas et Serpens, qui etiam Adamum et Evam in enthusiasmum conjiciebat, et ab externo verbo Dei ad spiritualitates et proprias opiniones abducebat [8]).

8) Soll die Schrift alleinige Glaubens-Quelle und Auctorität sein, so muß sie Alles enthalten, was uns zu unserer Seligkeit zu wissen nöthig ist, sie muß also haben perfectionem illam, qua ad salutem sufficiens est. Das wird nun zwar in unsern symb. Büchern noch nicht mit klaren und deutlichen Worten ausgesprochen, aber natürlich überall, wo die Schrift als alleinige Norm des Glaubens genannt wird, vorausgesetzt und auch mit angedeutet in den Erklärungen, daß das dort enthaltene Evangelium eine Kraft Gottes sei, selig zu machen Alle ꝛc., daß das Wort Gottes unsers Fußes Leuchte sei ꝛc. und daß schon in dem einen Artikel von Christo unserm einigen Heiland totius salutis nostrae summa liege (Cat. maj. p. 495.). Auch können hierher bezogen werden die Stellen Apol. p. 295 f.: Vult Christus (verbis: qui vos audit, me audit, Luc. 10.) nos confirmare, quemadmodum opus erat, ut sciremus, verbum traditum per homines efficax esse (daß das leibliche Wort Gottes Kraft wäre), nec quaerendum esse aliud verbum de coelo. — Catech. maj. p. 428: Jam vero, postea-quam tanti thesauri (verbi Dei) facti summis compotes, quo major aut amplior nullus reperiri potest etc.

In der griechischen Kirche hat es mit der Symbollehre vo der heil. Schrift und der Tradition eine ähnliche Bewandtniß, wie i der römischen. In Confessionen des Gennadius verlautet auch noc nichts von einer doppelten Erkenntnißquelle des göttlichen Worte oder von einer Insufficienz der Schrift zur Darlegung des ganze christlichen Glaubens; denn damals dachte man sich unter der Tradi tion entweder nur eine historische und rituelle, oder die auf den Con cilien kirchlich festgesetzte Glaubenslehre. In den spätern Symbole aber, die es mit dem Cryptocalvinismus des Cyrillus Lucaris z thun haben, wird die Lehre des tridentiner Concils zur Verschanzung der alten Dogmatik benutzt. Cyrill hatte nämlich in seiner Con fession cap. 2. von der heil. Schrift behauptet: ejus autoritatem esse superiorem Ecclesiae autoritate; nimis enim differens est loqui Spiritum S. et linguam humanam, quum ista possit per ignorantiam errare, fallere et falli, scriptura vero divina nec fal litur, nec errare potest (s. bei Kimmel, p. 25.), wie auch daß die Schrift von allen Christen zu lesen sei, weil man sonst nirgends her lernen könne, was man zu glauben habe. Und dies brachte auch in der griechischen Kirche eine Reaction zu Gunsten der Tradition und Kirche hervor, bei der nun in der Conf. orth. p. 59. behauptet wurde: quod gemina ac duplicia Ecclesiae dogmata sunt, alia literis mandata, quae s. scripturae libris comprehensa habentur, alia viva voce ab Apostolis tradita. Atque haec ipsa sunt, quae postmodum a Conciliis sanctisque Patribus plenius declarata fuerunt; binisque his fundamentis fides superstructa extat. Und in der Conf. Dosith. p. 427: Quamobrem non minorem esse ecclesiae catholicae autoritatem credimus, quam s. scripturae. Enimvero utriusque quum sit autor Spiritus S., perinde est, catholicam ecclesiam audieris, ac s. scripturam. Und so erscheint auch hier die Tradition als eine zweite Erkenntnißquelle des göttlichen Wortes, nur mit dem Unterschiede, daß sie nichts weiter enthalten soll, als was in den Conciliendecreten ans Licht gekommen ist, während sie bei den Papisten immer noch den Schein einer gewissen Geheimlehre behält. Bei Metroph. Critopulus wird sie zwar noch weiter, auf die Sacramente und heil. Gebräuche beschränkt, aber es wird dabei doch auch aus ihr die Lehre von der Anrufung der *Heiligen* und den Fürbitten für Verstorbene abgeleitet.

Die reformirte Kirche ſtimmt in dem Grundſatze von der höchſten Auctorität der heil. Schrift in Sachen des chriſtlichen Glaubens und Lebens vollkommen mit der lutheriſchen überein, und wenn ſie ſchon in den meiſten ihrer ſymb. Bücher die Lehre von der heil. Schrift etwas genauer und ſchärfer darſtellt, als das in den unſrigen geſchehen iſt, ſo liegt das blos daran, daß ſie durch die tridentiner Beſchlüſſe, die ihr dabei ſchon vorlagen, mehr Aufforderung dazu hatte. Conf. Helv. II. c. 1: Credimus et confitemur, scripturas Canonicas sanctorum Prophetarum et App. utriusque Testam. ipsum verum esse verbum Dei: et authoritatem sufficientem ex semet ipsis non ex hominibus habere .... Et in hac scriptura s. habet ecclesia plenissime exposita, quaecunque pertinent cum ad salvificam fidem, tum ad vitam Deo placentem recte informandam. Quo nomine distincte a Deo praeceptum est, ne ei aliquid vel addatur vel detrahatur. c. 2: Repudiamus Traditiones humanas, quae tametsi insigniantur speciosis titulis, quasi divinae apostolicaeque sint, viva voce Apostolorum, et ceu per manus virorum Apostolicorum, succedentibus Episcopis Ecclesiae traditae, compositae tamen cum scripturis, ab his discrepant, discrepantiaque illa sua ostendunt, se minime esse apostolicas. Conf. Sigismund: „Anfänglich und fürs erſte bekennen ſich Se. Churf. Gn. von Herzen zu dem wahren unfehlbaren und allein ſeligmachenden Wort Gottes, wie daſſelbe in den Schriften der heil. Propheten und Apoſteln in der heil. Bibel verfaſſet, welches aller Frommen einige Richtſchnur iſt und ſein ſoll, Pſ. 119, 104, welches vollkommen und genugſam iſt zur Seligkeit, auch allen Religionsſtreit zu unterſcheiden, und bleibt ewiglich.“ Conf. Belg. c. 3 u. 7. Gall. 2—5.

Ganz grundlos iſt die in neuerer Zeit öfters aufgeſtellte Behauptung, daß die reformirte Kirche ſchon im Princip etwas von der unſrigen abweiche und über ſie hinausgehe, Göttliches und Menſchliches ſchärfer unterſcheidend, die Schrift als Gottes Wort noch etwas höher ſtelle und deren Auctorität in einem größeren Umfange geltend mache als dieſe; denn bei ihr gelte der Grundſatz, daß Alles, was in der Kirche Geltung und Beſtand haben ſolle, ein klares Schriftwort für ſich haben müſſe, während es uns genug ſei, wenn nur das kirchlich Beſtehende der Schrift nicht widerſpreche; dort trete alſo das

Schriftprincip mehr positiv oder exclusiv constituirend auf hier nur negativ regulirend[9]). Hiergegen ist aber leicht zu erweisen, daß in Sachen des christlichen Glaubens und Lebens namentlich in Allem was die Verehrung Gottes betrifft, auch die Lutheraner nichts für verbindlich erachten, was nicht in der Schrift gelehrt und geboten wird[10]), und daß dann auf dem Gebiet jener mittlern, zum Ritus und äußern kirchlichen Leben gehörenden Dinge die Reformirten grundsätzlich auch allerlei von Gott nicht gebotene Gebräuche dulden und ehren, wenn solche nur dem göttlichen Wort nicht widerstreiten. Sind sie also hier und da im Reformiren etwas strenger und puristischer zu Werke gegangen, so liegt der Grund davon nicht in einer umfassenderen Geltendmachung des Schriftprincips oder in einem größeren biblischen Rigorismus, sondern in einigen andern Resultaten ihrer Schriftforschung. So haben sie die Bilder abgeschafft, weil sie dieselben ausdrücklich in der Schrift verboten fanden, die Kutten und Meßgewänder wegen Matth. 23, 5—7., die Oegeln (1527 in Zürich) wegen 1 Cor. 14 u. s. w.; mancherlei andere kirchliche Gebräuche und Feste aber, deren die Schrift mit keiner Sylbe gedenkt, haben sie getrost auf Zwingli's Anrathen beibehalten, weil sie auch anerkennen, daß in solchen Dingen den Christen eine gewisse Freiheit bleiben müsse. Auch in Bezug auf die Kindertaufe erklärt Zwingli übereinstimmend mit den Wittenbergern, daß sie schon darum nicht zu verwerfen sei, weil sie in der Schrift nicht verboten sei und man sonst etwas zu Gottes Wort hinzuthun würde; und von den Ceremonien schreibt er in seiner Abendmahlsliturgie für Zürich (1525), daß hierin jede Kirche ihre Meinung habe, daß er eine möglichste Verminderung derselben für nothwendig erachte, aber damit die mehreren (unschädlichen) Ceremonien anderer Kirchen gar nicht verworfen haben wolle[11]). Der Grundsatz in beiden Kirchen

9) Max Göbel, die relig. Eigenthümlichkeit der luth. u. reform. Kirche. S. 64. u. 70. Rudelbach in der Schrift: Lutherthum u. Union, u. A.

10) Corp. Reff. VI, 42: Neque ullam doctrinam aut cultum Dei recipiendum, qui non in propheticis et apostolicis scriptis comprehensus et a Deo praeceptus et mandatus sit.

11) S. dessen Werke Bd. 2. 1, S. 236. u. S. 233. Vergl. auch *Schenkel* a. a. O. S. 32 ff.

iſt alſo: es darf aus nichts eine Vorſchrift oder ein Gebot werden, was nicht in der Schrift ſelber geboten iſt, und ebenſo iſt nichts unbedingt zu verwerfen, was dort nicht verworfen iſt. Und wenn es ſo in beiden ein Gebiet mittlerer Dinge giebt, wo den Gemeinden eine gewiſſe Freiheit bleibt, ſo unterſcheidet ſich die reformirte Kirche von der unſern blos dadurch, daß ſie ſich im Gebrauch dieſer Freiheit noch mehr beſchränken zu müſſen glaubt, weil ſie in der Einfachheit des Ritus die meiſte Würde des Gottesdienſtes findet. Vergl. Conf. Basil. I. art. 11.: Confitemur, quod, quemadmodum nemo mandare potest ea, quae Christus non mandavit: ita etiam nemo prohibere possit, quae ipse non prohibuit. Conf. Helv. II. c. 27.: Sufficiunt piis pauci, moderati, simplices nec alieni a verbo Dei ritus. Quodsi in ecclesiis dispares inveniuntur ritus, nemo ecclesias existimet ex eo esse dissidentes... Semper vero ecclesiae in hujusmodi ritibus, sicut mediis, usae sunt libertate ... At cavendum interim monemus, ne inter media deputentur, ut quidam solent Missam et usum imaginum in templo pro mediis reputare, quae revera non sunt media.

Die Arminianer haben hier nichts Abweichendes. Vgl. Conf. Remonstr. 1, 13.: Libris sacris perfecte continetur plena et plus quam sufficiens revelatio, omnium fidei mysteriorum imprimis eorum, quae universis et singulis hominibus simpliciter ad aetern. salutem consequendam scitu, creditu, speratu, factu necessaria sunt. — 1, 10.: Quia solis libris sacris divina auctoritas competit, necessum etiam est, ut ad eos solos tanquam ad Lydios lapides controversiae et lites omnes ad relig. pertinentes exigantur et ex iis solis disceptentur. Dabei aber gereicht es ihnen zum beſonderen Lobe, daß ſie von dieſem Grundſatze auch in Praxi niemals abgewichen und ihren erſten Erklärungen über die richtige Bedeutung der Symbole allezeit treu geblieben ſind, ohne davon großen Schaden gehabt zu haben[12]).

12) *Praefatio Confessionis:* Non eo editur haec declaratio, ut novus conscientiarum laqueus hinc paretur, aut immota fidei norma seu doctrinae regula per eam cuique praescribatur, quae scilicet conscientias hominum coram Deo praecise obliget etc.; denn alle Confeſſionen, ſagen ſie dort, ſollen nur bezeugen, „quid pro vero ac falso habeant, quid cre-

Ebenſo ſteht es mit den Socinianern. Dieſe haben ſ
ganz beſondere Mühe gegeben, zuvörderſt die römiſchen Behauptung
von der Autorität und Unfehlbarkeit der Kirche und inſonderheit d
Papſtes exegetiſch zu widerlegen und dann die oberſte Autorität d
Schrift aus dem göttlichen Urſprunge, aus der Glaubwürdigk
Sufficienz und Perſpicuität derſelben gründlich und klar zu beweiſ
(vergl. §. 1. und 2.)[13]). Catech. Rac.: Unde probas, fide
esse sufficienter in Sacr. literis explicatam? Ex eo, quo
fides, quae in Deum et Christum collocanda est, nihil aliud si
quam credere eum esse et esse remuneratorem eorum, qui illu
quaerunt. Hoc vero in Sacris literis est sufficientissime traditum
— Qu. 36.: Etsi difficultates quaedam in ea occurrant, e
tamen Scriptura S., praesertim novi foederis, facilis et pe
spicua in iis, quae ad salutem prorsus sunt necessaria. A
ſolchen geharniſchten Erklärungen über die alleinige Autorität d
heiligen Schrift, wie wir ſie in unſerer F. C. haben, fehlt es ab
in den ſocinianiſchen Schriften, weil man ſie nach den vielen für d
Wahrheit, Göttlichkeit, Vollkommenheit und Deutlichkeit der Schr
beigebrachten Beweiſen nicht für nöthig hielt[14]); doch ſ. Biblioth
Fratr. I, p. 348.: Inde potissimum istas dissensiones oriri qu
libet facile perspicere poterit, quod soli Dei verbo plac
que revera non adhaerent. Nam adhuc praeter Sacras Litera
nescio quae Concilia, Patres, antiquitas, maxima sunt in ven
ratione, adeo ut divinis oraculis propemodum aequentur. Cu
tamen ista omnia, et si quae sunt alia ejusmodi, nullas vir
praeterea apud cordatos homines habere debeant, quam ut se
sus Ecclesiae illorum temporum fidem faciant, vel etiam no
temere recedendum moneant ab iis dogmatis, quae ipsi appro
bant. Ebendaſ. p. 277.: Dicimus, non debere libris V. et N.
Test. pares censeri (quod huc pertinet, ut illis fides adjungi de-

dant aut non credant, quomodo sensa mentis suae enuntient ii, quorum
eae formulae et declarationes propriae sunt.“

13) S. beſonders die Schriften: de auctoritate Script. S. u. Lectiones
sacrae in der Biblioth. Fratr. I.

14) Nach Andern freilich, weil die Socinianer in der Vernunft die höchſte
Glaubensregel fänden; doch ſ. darüber den folgenden §.

alios libros, in quibus doctrina aliqua tradatur, aut etiam
ia simul et historia. Catech. Rac. qu. 31. u. 33.
e Quäker erkennen in Sachen des Glaubens keine äußere Au-
an, weder die der Kirche und der Tradition, noch auch eine
ngte Autorität der Schrift, ſondern allein die der unmittel-
und innerlichen Offenbarung des Geiſtes Gottes. Barclai
og. thes. 3.: A sanctis his revelationibus spiritus dei pro-
unt scripturae veritatis, quae, quoniam solummodo sint
atio fontis et non ipse fons, ideo non existimandae sunt
alis origo omnis veritatis et cognitionis, nec adaequata
aria regula fidei et morum; licet, cum dent verum et
testimonium primae originis, sint et possint existimari
secundaria, subordinata spiritui, a quo, quam habent,
ntiam et certitudinem derivant. Vergl. dazu den Commen-
der deutſchen Ueberſetzung) p. 43.: „Dasjenige, deſſen Gewiß-
d Anſehnlichkeit auf einem andern beruhet und welches darum
e Wahrheit angenommen wird, dieweil es von einem andern
lt herkommet, ſolches kann man vor keinen hauptſächlichen
und Urſprung aller Wahrheit und Erkenntniß halten. Nun
ruhet die Gewißheit und Anſehnlichkeit der Schriften auf dem
durch welchen ſie eingegeben ſind, und die Urſache, warum ſie
ahrheit angenommen werden, iſt, dieweil ſie vom Geiſte her-
n (Calv. Instit. I. 7. 4.); derohalben können ſie der haupt-
e oder vornehmſte Grund der Wahrheit nicht ſein; denn propter
unumquodque est tale, illud ipsum est magis tale.“ Daß
e Schrift auch nicht die vornehmſte Regel des Glaubens ſein
und ſolle, wird dann weiter daraus zu erweiſen geſucht: 1) weil
iſt, und nicht die Schrift, der Grund aller Wahrheit und Er-
ß ſei; 2) weil unter den Chriſten nicht der Buchſtabe, ſondern
iſt herrſchen ſolle; 3) weil die Schrift nicht jedem Einzelnen
ehung aller Umſtände eine vollkommene Regel ſei, z. B. Nie-
n klar anzeige und Gewißheit gebe, ob er gerade Beruf zum
er oder den wahren Glauben habe, auch die Schrift ſelber
auf den Geiſt verweiſe (Röm. 8, 16.: der Geiſt ſelbſt giebt
ß unſerm ꝛc., 1 Joh. 4, 13.: daran erkennen wir, daß wir
6: der Geiſt iſt's, der da zeuget ꝛc.); 4) weil ſonſt manche
en, wie Kinder, Taube und die nicht leſen können, gar keine

Regel des Glaubens haben würden und alle Ungelehrten höchstens eine ziemlich unzuverlässige, da sie sich auf die Uebersetzungen der Schrift verlassen müssen, während Joh. 6, 45. stehe: „sie werden alle von Gott gelehret sein", und Hebr. 8, 11.: „sie sollen mich alle kennen von dem Kleinsten bis zum Größten." p. 44—49. — Uebrigens aber solle damit dem Geiste blos die erste Stelle, als dem Leiter in alle Wahrheit, gegeben, der Schrift aber, die offenbar durch Eingeben des heil. Geistes geschrieben sei, nicht alle Gewißheit und Nützlichkeit abgesprochen werden; denn mit Recht heiße es Röm. 15, 4.: „Was vorhin geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben, auf daß wir" ꝛc., und 2 Timoth. 3, 15 f.: „Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist" ꝛc.; die Schrift solle uns zur Erinnerung dienen an das, was Gott vor Zeiten durch seine Kinder geredet (2 Petr. 1, 12 f.), zur weitern Unterweisung im Glauben, wenn die Unterweisung des Geistes vorhergegangen, zu einem Spiegel gottgefälliger Frömmigkeit; auch sei in ihr noch ein genügsames klares Zeugniß zu allen Hauptstücken des christlichen Glaubens vorhanden (S. 51—53). „Und so achten wir solche — heißt es gleich weiter — als den äußerlichen Richter in vorkommender Streitigkeit unter den Christen und daß, was vor eine Lehre ihrem Zeugnisse entgegen ist, solche derenthalben mit Recht und Billigkeit als falsch und eine Ketzerei zu verwerfen sey. Und was uns betrifft, so seynd wir ganz willig und geneigt, daß unsere Lehren und Wandel nach denenselben untersuchet werde, welche wir auch als einen Richter und Regel zuzulassen niemals abgeschlagen. Wir wollen auch gerne zulassen, daß dieses als eine gewisse Grundstellung gelte: daß was einer thut, und darunter den Geist vorwendet, welches aber den heil. Schrifften entgegen, solches vor ein Betrug des Teufels möge gerechnet und gehalten werden."

§. 4.

Nähere Bestimmungen über die Auctorität der heil. Schrift, wie auch über ihre Erklärung und ihren Gebrauch.

Ueber den Umfang und die Art der Schriftautorität ergiebt sich *aus unsern symbolischen* Büchern Folgendes:

1. Norm des christlichen Glaubens und Lebens ist die ganze heil. Schrift alten und neuen Testamentes, oder vielmehr genauer das ganze Wort Gottes, welches im A. u. N. T. in das Gesetz und in das Evangelium zerfällt; denn es fließt dasselbe aus einer stetig fortschreitenden göttlichen Offenbarung her und die Lehre aller heil. Schriften ist der Substanz nach eine, da das Evangelium schon im A. T. anklingt, und das Gesetz im neuen wiederkehrt und hier seine rechte, geistliche Auslegung erhält. Vergl. §. 2. Art. Smalc. p. 318: Sentimus, Legem a Deo datam esse etc. Apol. p. 64: Paulus dicit, Legem stabiliri per fidem, non aboleri. F. C. p. 595: Confitemur, etsi vere in Chr. — credentes a maledictione et coactione Legis per Chr. liberati sunt, quod ii tamen propterea non sint absque Lege. p. 570: regulam et normam nullam aliam esse, quam Prophetica et Apostolica scripta cum Veteris tum Novi Testamenti.

2. Das jüdische Civil-Polizei- und Cerimonialgesetz beruhte zwar auf göttlicher Anordnung, ist aber durch Christum wieder aufgehoben. Apol. 211: Si Evangelium negat caerimonias Moisi, quae erant divinitus institutae etc. Apol. p. 15: Insaniebat Carolostadius, qui nobis imponebat leges judiciales Moisi. Vergl. Mel. loci theol. (Corp. Philipp. p. 464.): Ut politia Mosaica funditus deleta est, ita caeremoniae et forenses leges, quae non sunt praecepta naturalia, abolitae sunt. Nec magis ad nos pertinent, quam leges Solonis. Sed ut natura hominis manet, ita manent naturalia ——— Et inter naturalia est Decalogus, qui est praecipua pars legis, propter quam cetera constituta sunt. Auffallender Weise wird aber auch aus dem Dekalogus das Sabbatsgebot mit zu den temporellen gerechnet; C. A. p. 43: Scriptura abrogavit Sabbathum, quae docet omnes caerimonias Mosaicas post revelatum Evangelium omitti posse... Apparet Ecclesiam ei rei destinasse diem Dominicum, qui ob hanc quoque causam videtur magis placuisse, ut haberent homines exemplum Christianae libertatis et scirent, nec Sabbathi nec alterius diei observationem necessariam esse [1]). Ja,

1) Und dazu bemerkt der reformirte Theolog Ebrard in s. christl. Dogmatik, Königsb. 1851. Bd. I. S. 547: Es sei in theoria das Urtheil sämmt-

in den Privatschriften der Reformatoren wird sogar einige Male das sechste Gebot mit Berufung auf bloße Exempel der heil. Schrift und 5. Mose 21, 15. zu Gunsten der Bigamie umgedeutet. Vergl. das Gutachten über die Doppelehe des Landgrafen von Hessen im Corp. Reform. III, 856 ff.: „Dieses (die Doppelehe) halten wir im Fall der Noth für recht; denn was vom Ehestand zugelassen im Gesetz Mosis, ist nicht im Evangelio verboten, welches nicht die Regiment im äußerlichen Leben ändert, sondern bringt ewige Gerechtigkeit und ewiges Leben," und ebenso Mel. an Heinrich VIII. von England im Corp. Reff. II, p. 526: certum est, polygamiam non esse prohibitam jure divino. Habuerunt multas conjuges Abraham, David et alii sancti viri, unde apparet, polygamiam non esse contra jus divinum. Es ist das jedenfalls eine Unklarheit und Inconsequenz; aber diese hatte bisher auch in der Lehre und Praxis der katholischen Kirche in Betreff der Ehe geherrscht [2]).

3. Was die alttestamentlichen Apokryphen anlangt, so war es in der katholischen Kirche seit Augustinus und den Concilien zu Hippo (393) und zu Carthago (397 und 419) Sitte, dieselben mit den prophetischen, vom heil. Geiste eingegebenen in eine Linie zu stellen und mit zum Kanon zu rechnen [3]), und das Concil von Trient hat diese unkritische Vermengung, aus dogmatischen Gründen und der

---

licher Theologen des Continentes (der reformirten wie lutherischen), daß die Kirche nicht nur nicht an den siebenten unserer Wochentage, sondern auch nicht einmal an einen je siebenten Tag derselben überhaupt gebunden sei, daß sie also auch z. B. den je zehnten feiern könne. Calvin Inst. II, 8. 28 f. Er selber aber hält es mehr mit den englischen Theologen, welche behaupten: praeceptum quartum (de sabbatho) substantia sua morale esse, und meint, daß die Feier eines Tages in der siebentägigen Woche zum ewigen Kern des Gebotes gerechnet werden müsse.

2) Vergl. Dan. Schenkel, das Wesen des Protestantismus. Bd. I. p. 199: „Es geht Melanchthon, wie Luthern. Widerspruch schlägt in seinen Urtheilen über das Cäremonialgesetz Widerspruch ꝛc."

3) Daß aber auch Augustinus einen gewissen Unterschied zwischen beiderlei Büchern gemacht und die apokr. nur nicht ganz aus der heil. Schrift habe ausscheiden wollen, darüber s. Guerike, Symbolik p. 145. Marheineke, *christliche* Symbolik (1848), p. 116 f.

ulgata wegen, sanctionirt. Es hat die Bücher des A. T. in folgender Ordnung namhaft gemacht. 5 Bücher Mosis, Josua, Richter, uth, 4 Bücher der Könige, 2 Bücher Chronik, 2 Bücher Esra, obias, Judith, Esther, Hiob, Psalter, Proverbien, Prediger, das ohelied, Buch der Weisheit, Sirach, Jesaias, Jeremias mit Baruch, zechiel, Daniel, die 12 kleinen Propheten und 2 Bücher der Makkabäer, und hat dabei erklärt: si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit: anathema sit (Sess. 4. decr. 1.). Die protestantische Kirche lutherischen und reformirten Bekenntnisses stellt aber die apokryphischen Bücher den prophetischen nach und rechnet sie nicht mit zum Canon, zu den dogmatisch absolut normativen, indem sie dabei dem Zeugniß des Josephus (contra Apionem 1, c. 8.), dem bei Eusebius von Melito von Sardes und Origenes (hist. eccl. 4, 26. 6, 25.), dem Concil von Laodicea (360) und insonderheit dem Hieronymus (Proleg. galeat. und praef. in libb. Salom.) folgt. In den lutherischen Symbolen selber findet sich zwar keine bestimmte Zurückweisung und Verwerfung jener Apokryphen, aber es wird auch nie aus ihnen eine Lehre bewiesen, und nur von den prophetischen Schriften wird behauptet, daß sie die göttliche Regel des Glaubens und Lebens enthalten. Tobias 4, 6. wird in der Apologie p. 117. nur berücksichtigt, weil die Gegner daraus hatten beweisen wollen, daß Almosengeben gerecht mache, wogegen es hier heißt: tota concio Tobiae ostendit, ante eleemosynas requiri fidem, und p. 224. der Apologie wird zwar einmal einer Stelle aus dem 2. Buch der Makkab. (15, 11.) gedacht, aber mit den Worten: testimonium nullum de mortuis orantibus extat in Scripturis, praeter illud somnium ex libro Machab. posteriore. Entscheidend ist hier besonders die Erklärung Luther's in der deutschen Bibelübersetzung: „Apokrypha, das sind Bücher, welche der heil. Schrift nicht gleich gehalten, und doch gut und nützlich zu lesen sind." Auch ist zu erwähnen, daß derselbe schon auf der Leipziger Disputation gegen Eck, der sich für das Fegfeuer auf 2. Macc. 12. berief, erklärte: Liber Machabaeorum, cum non sit in canone (Hieronymi), pro fidelibus potens est, contra pertinaces nihil facit," worauf Eck antwortete: quamvis (apocryphi)

apud Ebraeos in canone non fuerint, tamen ecclesia recepit eos in canonem, ut Augustinus etc. Siehe Löſcher's vollſtändige Reformat.-Acta 3, 8. p. 413.[4]). In neuerer Zeit haben ſich einige katholiſche Gelehrte der proteſtantiſchen Anſicht wieder mehr genähert, indem ſie (wie z. B. Lamy und Jahn) die Apokryphen als deuterocanoniſche Schriften (libros secundi canonis) den protocanoniſchen an dogmatiſcher Auctorität nachſtellen und unterordnen, aber gegen die Erklärung des tridentiner Concils. In der reformirten Kirche hat eine extreme Partei den Verſuch gemacht (der nachgerade auch Beifall bei einigen lutheriſchen Puriſten gefunden), die Apokryphen ganz aus der Bibel auszuſcheiden, aber das iſt ganz gegen die Grundſätze beider Kirchen. Vergl. die Erklärung in unſerer deutſchen Bibel und Conf. Helv. II. c. 1: Apocryphos in ecclesiis legi voluerunt quidem, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam. Belgic. 6: quos quidem ecclesia legere et ex iis documenta de rebus cum libris canonicis consentientibus desumere potest. At nequaquam ea ipsorum vis et auctoritas est, ut ex ullo testimonio ipsorum aliquod dogma — — certo constitui possit. Ebenſo denken auch die Arminianer und Socinianer. Die Apologie der Quäker erwähnt blos den von den Proteſtanten gemachten Unterſchied, ohne ihn zu billigen (p. 57 ff.), und bei ihrem mildern und flüſſigern Inſpirationsbegriffe muß ſie ſich auch jedenfalls mehr der katholiſchen Anſicht zuneigen. Dieſe iſt denn auch in der griechiſchen Kirche, zum Theil mit in Folge des Gebrauches der Septuaginta, von der Synode zu Jeruſalem in ziemlich ſtarken Worten vertheidigt worden (Kimmel a. a. O. p. 467), obwohl es Metroph. Critopulus mit Hieronymus hält und nur 22 kanoniſche Bücher zählt.

4. Die (dogmatiſche) Auslegung der heil. Schrift hat ſich in der katholiſchen Kirche nach dem consensus Patrum und den Entſcheidungen der allgemeinen Concilien zu richten und iſt in letzter Inſtanz abhängig von der Auctorität der vom heil. Geiſt geleiteten,

4) Daher klagt auch Eck im Enchiridion p. 14: Quodsi scripturis contra eos pugnabis, jam seclusa authoritate ecclesiae, rejicient scripturam quam volent, sicut modo Luther rejicit Epistolam S. Jacobi, quia adversatur sibi, similiter Machabaeos etc.

nfehlbaren Kirche, die in zweifelhaften Fällen zu entſcheiden hat, was ach Maßgabe jenes Conſenſus Schriftlehre iſt und ein Dogma bildet, der nicht. Es hängt das mit der Behauptung des Katholicismus ſammen, daß die heil. Schrift nicht das ganze Wort Gottes enthalte und daß ſie oft auch dunkel und mehrdeutig ſei, daher es bei Streitigkeiten über ihren wahren Sinn einen Richter außer ihr geben müſſe, der im Beſitz deſſelben Geiſtes ſei, der aus ihr rede, und dieſer ſei in dem Epiſkopate gegeben. Conc. Trid. sess. 4: Praeterea, ad coercenda petulantia ingenia decernit (Synodus), ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae chr. pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Bellarmin, de verbo dei 3, 3: Convenit inter nos et adversarios, scripturas intelligi debere eo spiritu, quo factae sunt i. e. spiritu sancto. — Tota igitur quaestio in eo posita est, ubi sit iste spiritus. Nos enim existimamus, hunc spiritum, etsi multis privatis hominibus saepe conceditur, tamen certo inveniri in ecclesia i. e. in concilio episcoporum confirmato a summo ecclesiae totius pastore sive in summo pastore cum concilio aliorum pastorum. c. 10: Verbum ecclesiae i. e. concilii vel pontificis docentis ex cathedra non est verbum hominis i. e. verbum errori obnoxium, sed aliquo modo verbum dei i. e. prolatum assistente et gubernante Sp. sancto.

Und damit ſtimmt auch, mit Ausnahme deſſen, was hier vom Papſte geſagt wird, die griechiſche Kirche überein. Conf. Orthod. qu. 86. (p. 159. bei Kimmel): Docet (hic articulus) unumquemque Christianum oportere ipsum morem gerere subjectumque esse ecclesiae secundum doctrinam Christi, quae ita habet (Matth. 18, 17.): quod si neque ecclesiae obtemperet, sit tibi velut ethnicus ac publicanus. Ad haec ea etiam instructa potestate est ecclesia, ut per synodos oecumenicas examinare atque approbare queat scripturas: (τὰς γραφάς, hier wahrſcheinlich von menſchlichen Lehrſchriften gebraucht, was aber in der Sache ſelber, im

Auslegungsrecht der Schrift, nichts ändert) — — — est enim columna atque fundamentum veritatis, dicente Apostolo (1. Tim. 3, 15.): ut scias, quomodo versari oporteat in domo dei etc. Conf. Dosithei decr. 2: Credimus sacram Scripturam a Deo traditam, eique propterea, non quidem ut libuerit, sed secundum ecclesiae catholicae traditionem et interpretationem adhibendam esse fidem omni dubitatione majorem. — — — Quamobrem non minorem esse ecclesiae catholicae auctoritatem credimus, quam scripturae sacrae. Enimvero utriusque auctor quum sit Spir. S., perinde est, catholicam ecclesiam audieris ac sacram scripturam — — — Errare (ecclesiam) nequaquam contingere potest, aut omnino fallere ac falli. Ueber die Dunkelheit der Schrift vergl. daselbst p. 466.

Unsere symbolischen Bücher aber stellen das Alles in Abrede. Sie läugnen, daß der Papst, die Concilien oder irgend ein menschliches Glaubenstribunal in einem privilegirten Besitz des heil. Geistes seien und auf dogmatische Infallibilität Anspruch machen können, da sie sich nach dem Zeugniß der Geschichte oft genug geirrt und einander widersprochen hätten. Vergl. die schon im vorigen §. angeführten Stellen Apol. p. 274: Et ut maxime Gregorii — testimonia habeant, nos opponimus clarissimas et certissimas Scripturas. Patrum magna dissimilitudo est. Homines erant et labi ac decipi poterant. p. 173: Adversarii nostri vociferantur se esse Ecclesiam, se consensum Ecclesiae sequi. — — Profecto consensus Prophetarum judicandus est universalis Eccl. consensus esse etc. Dazu p. 149: Ecclesia non consistit in hominibus ratione potestatis vel dignitatis ecclesiasticae vel saecularis, quia multi principes et Summi Pontifices — inventi sunt apostatasse a fide: propter quod Ecclesia consistit in illis personis, in quibus est notitia vera et confessio fidei et veritatis. p. 150: Nec est ad Pontifices transferendum, quod ad veram Eccles. pertinet, quod videlicet sint columnae veritatis, quod non errent. — Art. Smalc. p. 332: Constanter tenendum est, Deum nemini Spiritum — largiri, nisi per verbum etc. Papatus simpliciter est merus Enthusiasmus quo Papa gloriatur, — — quidquid ipse in Eccl. sentit et jubet, id Spiritum et justum esse etc. *Ebenso wollen* unsere symb. Bücher kein Symbol der alten und neuen

Zeit der heil. Schrift an Ansehen gleichgeachtet, sondern alle nach der Schrift beurtheilt und für bloße Zeugnisse der Schriftauslegung angesehen wissen. (Vergl. F. C. p. 632. 572.) Sie nennen die heil. Schrift die alleinige und sicherste Regel des Glaubens (F. C. p. 632: regulam unicam et certissimam, ad quam omnia dogmata exigere, et secundum quam de omnibus doctrinis — judicare oporteat), sprechen ihr völlige Suffizienz in Glaubenssachen und auch hinlängliche Deutlichkeit zu (Apol. 274: clarissimas et certissimas Scripturas). Und so folgt denn aus dem Allen mit Nothwendigkeit, daß sie eine von aller äußern Autorität unabhängige, wissenschaftlich freie Schriftauslegung postuliren, wie diese in ihnen selber auch geübt wird gegenüber der traditionellen Exegese der katholischen Kirche. Deutlich und in bestimmten Worten haben sie zwar dies Postulat nicht ausgesprochen, aber es liegt dasselbe schon in ihrem obersten Grundsatze von der alleinigen und höchsten Auctorität der heil. Schrift, der nur in diesem Sinne und in dieser Anwendung dem katholischen Formalprincip gegenüber einen Sinn und eine Bedeutung hat. Und erst mit dem Recht der freien, durch keine Tradition, Symbollehre und kirchliche Autorität gebundene Schrifterklärung treten wir auch aus dem katholischen Wesen ganz auf das Gebiet protestantischer Glaubens- und Gewissensfreiheit heraus [5]).

Ein Hauptgrundsatz der protestantischen Theologie ist also: „scriptura est sui ipsius legitimus interpres.“ Und dieser ist nicht etwa erst nach der Reformationszeit aufgestellt worden, sondern kommt schon in Luther's und Melanchthon's frühesten Schriften vor. Ersterer nennt ihn geradezu „Substanz, Grund und Wesen der heil. Schrift“, so daß mit seiner Beseitigung die ganze heilige Schrift nichts mehr wäre. Auch tadelt er es sehr stark, daß sich die Katholiken und Schwärmer oft mit einem zwiefachen Schriftsinne, mit der geistlichen oder allegorischen Erklärung (den von Münzer gepriesenen „Schlüssel“ Davids) zu helfen suchen, gleich als ob ein Ding zugleich auch noch ein ander Ding sein könne, und stellt die Forderung (der er aber freilich in Praxi öfters selber nicht nachkommt), daß man mit der

5) Vergl. Hase in Baumgarten-Crusius Dogmengeschichte I, p. 67. Ebrard, christliche Dogmatik, in der Vorrede.

Schrift überall gleichmäßig nach dem einfachen Schriftsinne handeln müsse“ [6]). Als die allein richtige Schrifterklärung bezeichnet er daher die grammatische und historische [7]) (welche letztere zum großen Schaden der Kirche von den Wiedertäufern ganz aus den Augen gelassen wurde), und dieser stellt er dann noch bei allen dunkleren Stellen die nach der analogia fidei zur Seite, „wo man die ganze Schrift vor sich nehme und was widrig laute, gegen das andere halte“, denn es sei der heil. Schrift Eigenschaft, durch allenthalben zusammengehaltene Stellen sich selbst auszulegen und allein durch ihre Glaubensregel verstanden zu werden. (Acten der Disputat. zu Leipzig, Walch 15, S. 1265.) Und ganz so erklärt sich auch Melanchthon [8]). Aber an Hinweisungen auf diese Grundsätze und Regeln fehlt es auch in unsern symbolischen Büchern nicht; vergl. Apolog. p. 290: Caeterum exempla juxta regulam h. e. juxta Scripturas certas et claras, non contra regulam seu contra Scripturas interpretari convenit. C. A. Est enim perpetua voluntas Evangelii con-

6) Walch 18. S. 1601. 1597 ff. (Antwort auf das überchristliche, übergeistliche .. Buch des Bocks Emser zu Leipzig).

7) Walch 6, 12 ff. 1, 429 ff. Vergl. hierzu Schenkel a. a. O. I. p. 67 ff.

8) Contendunt, opus esse voce Regia seu Praetoria, scriptum ambiguum interpretante ..... Ideo pii admonendi sunt, ne his praestigiis capiantur. Deus vult Ecclesiam regi suo verbo, tradito per Chr. et App. — Et quanquam sapientiam continet positam extra conspectum rationis, tamen ipse sermo Propheticus et Apostolicus certus est et non ambiguus. Ideo ait Petrus: recte facitis attendentes sermoni Prophetico, tanquam lucernae in tenebris. Habet enim ecclesia donum interpretationis, i. e. intellectum coelestis doctrinae, sed id donum non alligatum est ad Episcoporum titulum aut ordinem, ideo nequaquam est potestas interpretandi similis Regiae et Praetoriae; sed eruditi in verbo dei et renati Sp. S., ubicunque sunt, adsentiuntur verbo Dei et id intelligunt, alii magis, alii minus. Corp. Philipp. p. 68. am Schluß der geänderten A. C. Vergl. damit C. R. I. p. 108 f.: Quandoquidem unus aliquis et simplex scripturae sensus est, ut et coelestis veritas simplicissima est, quem collatis scripturis e filo ductuque rationis licet assequi. Postill. III, p. 410: Scriptura, quae est sibi ipsi interpres.

sideranda in decreto (Apostolorum). F. C. p. 628.: Factum est, ut doctrina . . . . opera Lutheri rursus secundum praescriptum et analogiam verbi Dei sincere explicaretur et repurgaretur. p. 656.: Ut autem haec controversia juxta Dei analogiam pie declaretur etc. p. 801.: Certum est, quod omnia, quae in Scriptura S. nobis proponuntur, non ideo revelata sint, ut ad desperationem adigamur: sed ut per patientiam et consolationem Scripturae spem habeamus. Quare haec nequaquam erit vera et sana sententia, aut legitimus usus doctrinae de aeterna praedestinatione Dei, quibus vel impoenitentia, vel desperatio in hominum mentibus excitatur aut confirmatur. Auf die Unterſtützung des heil. Geiſtes bei dem Interpretationsgeſchäft kann jeder Fromme rechnen, und Frömmigkeit wird noch in unſern ſymboliſchen Büchern bei allen evangeliſchen Theologen vorausgeſetzt und die Wiedergeburt nicht excluſiv blos gewiſſen Parteigängern zugeſchrieben; übrigens aber wird allerdings gelehrt, daß nur die Wiedergeborenen das Wort Gottes verſtehen, d. h. im Glauben faſſen (F. C. p. 656.), die andern es nur zu einem logiſchen Verſtändniß bringen [9]).

Und dieſelben Grundſätze gelten auch bei den Reformirten, bei denen ſie auch in den ſymboliſchen Büchern mit aufgeführt werden. Conf. Helv. I. art. 1.: Hujus (Scripturae) interpretatio ex ipsa sola petenda est, ut ipsa interpres sit sui, charitatis fideique regula moderante. Conf. Helv. II. art. 2.: Scripturas sanctas dixit Petrus non esse interpretationis privatae. Proinde non probamus interpretationes quaslibet (sensum Romanae ecclesiae) . . ., sed illam duntaxat scripturarum interpretationem pro orthodoxa et genuina agnoscimus, quae ex ipsis est petita scripturis (ex ingenio utique ejus linguae, in qua scriptae sunt,

9) F. C. p. 656: hominem ita penitus corruptum esse, ut . . . . . verbum Dei praedicatum neque intelligat neque intelligere possit, sed illud ut rem stultam judicet . . . . . donec virtute Spir. S. etc. Und ebenſo die Reformirten; vergl. Alsted. a. a. O. 43: Scriptura regenitis est clara magis vel minus, prout habent majora vel minora Spir. S. dona . . . Impii literam possunt intelligere, spiritum non item. Maresii syntagm. 10: rejicimus Socinianos statuentes scripturam absque interno lumine Sp. S. fidem et obedientiam posse operari.

secundum circumstantias item expensae, et pro ratione locorum vel similium vel dissimilium, plurimum quoque et clariorum expositae) cum regula fidei et charitatis congruit, et ad gloriam Dei hominumque salutem eximie facit. Conf. Scotic. I. art. 18.: Nullam interpretationem admittere audemus, quae alicui principali articulo fidei, aut alicui plano textui scripturae aut charitatis regulae repugnant.

Als letztes Auskunftsmittel bei theologischen Streitigkeiten wurden von Melanchthon, wie auch von Calvin, Concilien der Gelehrten empfohlen, doch nicht, damit sie durch einen richterlichen Ausspruch den Streit niederschlügen, sondern nur, daß sie ein offen Bekenntniß ihres Glaubens zum Unterricht und zur Stärkung Anderer thäten und es aus der heiligen Schrift zu Anderer Nutzen begründeten. Denn „ein recht Concilium, schreibt Mel., ist eine Versammlung vieler Gottfürchtigen und Gelehrten, welche da ihr Bekenntniß thun von ihrem Glauben und Verstand in göttlicher Schrift und geben Unterweisung, daß ihr Verstand in göttlicher Schrift ohne Sophisterei gegründet sei .... So viel thut das rechte Concilium. Darnach wer ihm folgt, deß Glaube ist gegründet nicht auf ihr Decret, sondern auf Gottes Wort ... Dagegen sprechen nun die Weltweisen: „wenn das Concilium nicht mehr Autorität hat, so folget großer Ungehorsam und wird des Gezänkes kein Ende.“ Darauf ist die Antwort: Gott erhält allezeit eine rechte Kirchen, das ist, ein Häuflein, in welchem die Wahrheit bleibet, wie Esaj. 59. geschrieben ist. Und bleiben also Streit, bis Gott (oder die Zeit) den falschen Theil vertilget,“ d. h. auf eine Einheit der Kirche im katholischen Sinne kann es unter uns Protestanten nicht abgesehen sein[10]). Und daraus mag man denn auch nebenbei mit erkennen, daß Melanchthon in dieser Frage klarer sah, als Manche jetzt meinen.

Was die Bibelübersetzungen anlangt, so hat das Trident. Concil in seiner 4. Session in Bezug auf die alte lateinische, von Hieronymus verbesserte Uebersetzung, die Vulgata ziemlich zweideutig erklärt: Sacrosancta Synodus, considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus,

10) *Corp. Reff.* IV, 991. VIII, 687.

quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat, und dies haben freier geſinnte Theologen, wie du Pin, Jahn ꝛc., die ſich vorzüglich an den Vorderſatz halten, dahin erklärt, daß die Vulgata nur für die zuverläſſigſte und kirchlich recipirte unter allen lateiniſchen Ueberſetzungen angeſehen werden ſolle, aber die Andern urtheilen wohl im Hinblick auf die im Nachſatz erwähnten Disputationen und auf die Verhandlungen der Synode (Schröckh, Bd. 4, 132 ff., Sarpi 2, 169. ed. lat.) ganz richtig, daß die Vulgata vielmehr dem Grundtexte ganz gleich geachtet und das Wort authentiſch in dieſem Sinne genommen werden ſolle[11]). Während nun aber die katholiſche Kirche die Vulgata ſo hoch ſtellt, hat wenigſtens die römiſche Hierarchie ſchon von Gregor VII. an gegen das Ueberſetzen der Bibel in die neuern Landesſprachen ſtets einen beſondern Widerwillen gezeigt,

---

11) Vergl. dazu Chemnitii Exam. Conc. Trid. p. 82: Non autem nulla causa est, quare tam acriter et pertinaciter pro erratis vulgatae editionis dimicent. In multis enim locis transformata est ad dogmata Pontificia. Et, sicut Alb. Ingolst. Ecc. dicit: in veteri litera vulgatae editionis latent multa mysteria fidei scil. Pontificiae: ut intercessio et patrocinium Mariae probari potest ex illa depravatione Genes. 3, 15: ipsa conteret caput serpentis; sacrificium Missae probant ex eo, quod vetus translatio Gen. 14, 18. habet: „Melchised. obtulit panem et vinum, erat enim sacerdos, cum Hebraeus nec verbum oblationis nec conjunctionem rationalem ibi habeat... Invocationem sanctorum probant inde, quia Job. 5, 1. vulg. edit. habet: ad aliquem sanctorum converte te (pro: ad quem sanctorum respicies?). Et Ps. 150, 1: Laudate Deum in Sanctis (pro: in sanctuario) ... Et quod praecipue Lector notare debet, Trid. Conc., ut probet Ecclesiam habere potestatem dispensandi in Sacramentorum substantialibus (abrogandi unam speciem in coena), abutitur aequivocatione vet. versionis, ubi 1. Cor. 4, 1. ministri vocantur dispensatores mysteriorum Dei etc.

einmal weil sie die lateinische Sprache für die geheiligte Spra katholischen Kirche ansieht und der Meinung ist, daß der Maje heiligen Schrift durch Uebersetzungen in die neuern barba weltlichen Sprachen Abbruch geschehe, aber noch mehr, weil Lesen der Schrift, bei deren Dunkelheit, den Laien eher für sch als nützlich erachtet. Und so haben denn die Päpste derlei Bib setzungen, wie auch das Bibellesen der Laien, mehrmals un Noch 1844 hat Gregor IX. gegen alle Uebersetzungen der best Bibelgesellschaften ein Verbot erlassen, das Pius IX. in seinem schreiben bestätigt hat, und das Bibellesen der Laien hat unter ren Innocenz III. (1229) und Clemens XI. in der Bulle Uni (1713) verworfen und Pius IV. im index librr. prohibitorum macht es wenigstens von der Erlaubniß der Pfarrer abhäng eine Praxis, die sich in Bezug auf die Septuaginta auch in d chischen Kirche zeigt, wo das Uebersetzen des A. T. in die „g unbewährte" neugriechische Sprache noch neuerlich vom Pat Gregor VI. (1836) untersagt worden ist, wogegen sich doch i land die heilige Synode 1821 für eine russische Version des interessirt hat. Vergl. auch Conf. Dosith. bei Kimmel p Scriptura non est pro omnibus.

Die gesammte protestantische Kirche denkt in dem Allen Sie legt auf das Bibellesen der Laien einen großen Werth un sich dabei auf Joh. 5, 39. (suchet in der Schrift ꝛc.), 1 Tim 13., Apostelgesch. 17, 11., Kolos. 4, 16., daher sie auch die übersetzung in allerlei Landessprachen fördert; aber sie schreibt keiner vorhandenen Uebersetzung eine absolute Richtigkeit und tive Giltigkeit zu, am wenigsten der Vulgata, die schon in mentinischen Ausgabe an mehr als 2000 verbesserten Stellen kurz vorher erschienenen sixtinischen abweicht, und von der a noch nicht, wie dort geschieht, gesagt werden kann, daß sie n humana infirmitate vollkommen sei. Catech. maj. p. 39 optandum quidem foret, ut — mane, meridie ac vesperi saltem paginas vel in Catechismo, vel in Precationibus, Novo Testam. evolverent, aut denique aliud quippiam ex S. sibi sumerent. F. C. p. 659.: quae preces et sen (Pauli) de ignorantia et impotentia nostra non ideo nobis *scriptae sunt*, ut ad legendum, audiendum — verbum D

diores atque remissiores reddamur .... Orandum est, ut .... per quotidiana exercitia audiendi, legendi — — verbum Dei etc. Vergl. dazu Schweizer a. a. O. p. 220.

Die Socinianer ſtellen in thesi die Autorität der Vernunft in Glaubensſachen nirgends über die heilige Schrift, aber ſie ſtatuiren einen kritiſchen Vernunftgebrauch und geſtehen der Vernunft das Recht zu, das ihr Widerſprechende ſich vernünftig zurechtzulegen, ſo daß alſo factiſch in ihrer Exegeſe die Sana ratio zuletzt den Ausſchlag giebt und oft durch eine ſehr gezwungene Erklärung. Nach ihrer Anſicht nämlich enthält zwar die heil. Schrift faſt lauter religiöſe Wahrheiten, die der Vernunft ohne höhere Offenbarung unzugänglich ſind (da dieſe aus ſich ſelber nicht einmal Gottes Daſein erkennen kann), aber ſie enthält nichts Widervernünftiges, und kann ſolches nicht enthalten, da ſie ſonſt zwecklos wäre. Sie iſt dem Menſchen gegeben, daß er ſie mittelſt der Vernunft verſtehe, ihre Wahrheit in ſich aufnehme, aber auch dabei prüfe, welches ihr wahrer Sinn ſei. Dieſer kann aber überall nur ein vernünftiger ſein; und man kann auch getroſt als Regel annehmen, daß die Schrift in allen ihren Lehren, wenn dieſelben auch Uebervernünftiges enthalten, doch mit der durch ſie erleuchteten Vernunft übereinſtimmt, und darum müſſen denn auch ſolche Stellen, welche Vernunftwidriges auszuſagen ſcheinen, ſo ausgelegt werden, daß ſie mit dem übrigen vernunftgemäßen Inhalt der Schrift oder mit der Vernunft übereinſtimmen. Vergl. Schlichting diss. de trinit. p. 70.: Mysteria divina non idcirco mysteria dicuntur, quod etiam revelata omnem nostrum intellectum captumque transcendunt, sed quod non nisi ex revelatione divina cognosci possunt. Bibl. Fratr. II. p. 617.: multa quidem divinitus patefiunt supra rationem et humanum captum, nihil tamen contra rationem sensumque ipsum communem. — p. 636.: Animadvertendum est, longe aliud esse, quidpiam mente non capere, et capere mente, quidpiam esse non posse. I. p. 343.: Ubi divina patefactio adest, non solum humana ratio res divinas percipere potest, sed ut percipiat necesse est; alioqui frustra plane esset patefactio illa. Und daher macht es nun der Catech. Racov. (ed. 1684) p. 17. bei Auslegung der Schrift zur Regel, „ne quid statuatur, quod ipsi sanae rationi repugnet seu contradictionem involvat“, und Socinus erklärt (Bibl. Fr. II,

p. 204), er mache es bei allen der Vernunft widersprechenden Stelle so, ut aliqua, quae minus incommoda videretur, interpretatione adhibita, eum sensum ex ejusmodi verbis elicerem, qui et sibi ipse constaret et perpetuo ejusdem scripturae tenori non adver saretur. — Weitere Argumente des Socinianismus für einen solche Vernunftgebrauch sind: 1) die Axiome der Vernunft sind allgemein giltig, auch auf dem Gebiete des Göttlichen; 2) nur durch Vernun ist ein richtiges Verständniß der Schrift und ihrer oft bildlichen Red weise möglich; 3) nur durch Vernunft können wir wissen, was wah oder falsch, glaublich oder nicht glaublich ist; 4) die Schrift selb fordert zum Gebrauch derselben auf (Matth. 13, 19 f., 15, 10 Marc. 7, 14. 18., 8, 17 f., 1 Thess. 5, 21., 1 Cor. 10, 15. u. s. w. und argumentirt mit Vernunftgründen; 5) nur mit Hilfe der Ve nunft läßt sich entscheiden, was nach dem ganzen Geist und Sinn d heiligen Schrift in einzelnen dunkleren Stellen der wahre Sinn i und darum bedienen sich der Vernunftargumente bei gewissen Lehr auch die Orthodoxen, ja ratiocinando probare conantu non esse ratiocinandum, quod est perabsurdum ac sib ipsi non consentiens. Andr. Wissowatius, Relig. rationali p. 51. — Und so bleibt denn dem Socinianismus die Schrift d eigentliche norma und lex credendi, aber nicht die traditionell u kirchlich, noch mystisch durch den Geist, sondern die rationell ve standene und ausgelegte Schrift, während dem ächten Protestantismu die blos aus sich selber erklärte Schrift formales Glaubensprincip i Im Einzelnen sind dem Socinianismus die biblischen Wunder al blos supra, die meisten altkirchlichen Dogmen aber contra rationem er ist also Vorläufer des neuern rationellen Supranaturalismus.

Zweiter Abſchnitt.

Von Gott.

§. 5.

Von Gottes dreieinigem Weſen.

Ueber dieſen Fundamentalartikel des chriſtlichen Glaubens iſt zwiſchen den Katholiken, Lutheranern und Reformirten nie ein Streit geweſen [1]). Er lag ſeit dem ökumeniſchen Concil von Conſtantinopel (381) ſchon ziemlich genau formulirt im dort aufgeſetzten Symbolum vor und noch genauer und conſequenter durchgebildet ſeit Auguſtinus in dem Symb. Athanasian., und an der Schriftgemäßheit dieſer alten Hauptregeln des katholiſchen Glaubens, deren Nichtanerkennung für die größte Ketzerei und das größte Staatsverbrechen galt, ließen die Reformatoren aus angebornem Reſpect nicht gern einen Zweifel in ſich aufkommen, wenn ſie auch manchmal des Wunſches ſich nicht erwehren konnten, es möchte dieſe Lehre von der Trinität nicht in zu enge Formeln von der Kirche eingezwängt worden ſein [2]). Sie waren

---

1) *Art. Smalc.* p. 303: De his articulis nulla est inter nos et adversarios controversia, cum illos utrinque confiteamur: quamobrem non est necesse, ut pluribus jam de illis agamus.

2) So ſchrieb Melanchthon 1533 in Betreff Servets: *περὶ τῆς τριάδος* scis me semper veritum esse, fore, ut haec aliquando erumperent. Bone Deus, quales tragoedias excitabit haec quaestio ad posteros, *εἰ ἐστὶν ὑπόστασις ὁ λόγος, εἰ ἐστὶν ὑπόστασις τὸ πνεῦμα.* Ego me refero ad illas scripturae voces, quae jubent invocare Christum, quod est, ei honorem divinitatis tribuere et plenum consolationis est. *τὰς δὲ ἰδέας τῶν ὑποστάσεων καὶ διαφορὰς ἀκριβῶς ζητεῖν οὐ πάνυ συμφέρει.* Corp. Reff. II. p. 629 ff. Und in der erſten Ausgabe der Loci hatte er ſogar jede nähere Beſtimmung über die Trinität mit den Worten abgewieſen: Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus (ed. Augusti

feſt von der Gottheit Chriſti und des heil. Geiſtes überzeugt, und ſo verſäumten ſie auch keine Gelegenheit, ſich zur kirchlichen Trinitätslehre, als dem nothwendigen Reſultat und vollendeten Ausdruck dieſer Ueberzeugung zu bekennen. Vergl. C. A. art. 1: Ecclesiae magno consensu apud nos docent, Decretum Nicaenae Synodi de unitate essentiae divinae, et de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse. Videlicet, quod sit una essentia divina, quae et appellatur et est Deus, aeternus, incorporeus, impartibilis, immensa potentia, sapientia, bonitate, Creator et conservator omnium rerum, visibilium et invisibilium: et tamen tres sint personae, ejusdem essentiae et potentiae, et coaeternae, Pater, Filius et Spir. S. Et nomine personae utuntur ea significatione, qua usi sunt in hac causa Scriptores Ecclesiastici, ut significet non partem aut qualitatem in alio, sed quod proprie subsistit. — Damnant omnes haereses contra hunc articulum exortas, ut Manichaeos ... Valentinianos Arianos .... Damnant et Samosatenos veteres et neotericos, qui, cum tantum unam personam esse contendant de Verbo et Sp. S. astute et impie rhetoricantur, quod non sint personae distinctae, sed quod Verbum significet verbum vocale

---

p. 8.). Späterhin aber ſah er doch, daß zum Feſthalten der Trinitätslehre auch ein Feſthalten an den alten Deſtinctionen und Formeln nöthig ſei; es wurde ihm indeſſen ſchwerer, als Calvin, ſich in dieſelben recht hineinzudenken und er verſuchte es fortwährend, dieſe Lehre populärer und faßlicher zu geſtalten. Ebenſo vermied Calvin anfangs die Ausdrücke Trinität und Perſon gefliſſentlich und kam darüber ſelbſt mit den genfer Predigern und namentlich mit Caroli in Streit (Henry, das Leben Calvins I, 178 f.), aber in der letzten Ausgabe der Institutio kämpft er, trotz aller (von Schenkel a. a. O. p. 366 f. zu ſtark betonten) mißgünſtigen Aeußerungen über zu vieles Speculiren, doch aus allen Kräften wieder für die Richtigkeit und Nothwendigkeit jener alten Unterſcheidungen und Benennungen; er ſagt dort (Lib. I. c. 13, 3. 4.), ſie ſeien ganz dem Sinn der Schrift entſprechend und nicht temere, ſondern summa necessitate urgente in Gebrauch gekommen; auch iſt das ganze angeführte 13. Capitel die gründlichſte und ſtraffſte Vertheidigung der alten Lehre.

et Spiritus motum in rebus creatum [3]). — Apolog. p. 50: Primum articulum Confessionis nostrae probant nostri adversarii, in quo exponimus nos credere et docere, quod sit una essentia divina, individua etc., et tamen tres sint distinctae personae ejusdem essentiae divinae et coaeternae, Pater, Filius et Spir. S. Hunc Articulum semper docuimus et defendimus, et sentimus eum habere certa et firma testimonia in Scripturis Sanctis, quae labefactari non queant. Artic. Smalc. (de summis articulis divinae Majestatis): Pater, Filius et Spir. S., in una divina essentia et natura, tres distinctae personae, sunt unus Deus, qui creavit coelum et terram. Pater a nullo, Filius a Patre genitus est, Spir. S. a Patre et Filio procedit. Non Pater, non Spir. S., sed Filius homo factus est. — F. C. p. 632: Amplectimur etiam tria illa Catholica et generalia summae auctoritatis Symbola, Apostolicum videlicet, Nicaenum et Athanasii etc. Und ebenso auch die reformirten Symbole; vergl. Conf. Helv. II, 3: Deum credimus et docemus unum esse essentia vel natura, per se subsistentem, sibi ad omnia sufficientem, invisibilem, incorporeum, immensum, aeternum, creatorem rerum omnium etc. . . Eundem nihilominus Deum immensum, unum et indivisum credimus et docemus personis inseparabiliter et inconfuse esse distinctum, patrem, filium et Sp. S., ita ut pater ab aeterno filium generaverit, filius generatione ineffabili genitus sit, Sp. S. vero procedat ab utroque, idque ab aeterno, cum utroque adorandus: ita ut sint tres non quidem Dii, sed tres personae consubstantiales, coaeternae et coaequales, distinctae quo ad

3) Wer unter den neuen Samosatenern gemeint ist, kann nicht bestimmt gesagt werden. Der Zeit nach können am ersten Joh. Campanus und Ludwig Hetzer gemeint sein, aber die angeführte Lehre läßt mehr auf Mich. Servet schließen, dessen Schrift de Trinitatis erroribus Libri VII freilich erst 1531 erschien, aber ihrem Hauptinhalte nach schon 1530 bekannt genug war. Auch erklärte Melanchthon auf dem Colloquium zu Worms: de primo (A. C.) articulo non est controversia, in quo constat, nostras ecclesias fideliter defendisse communem consensum adversus Servetum et alios. Mel. Opp. IV. p. 646. Walch de Samosaten. neoteric. 1730. Buddeus instit. theol. dogm. p. 416. Walch Introductio in librr. symb. p. 262 f.

hypostases, et ordine alia aliam praecedens, nulla tamen inaequalitate. Nam quo ad naturam vel essentiam, ita sunt conjunctae, ut sint unus Deus, essentiaque divina communis sit patri, filio et spiritui sancto.

Demnach iſt alſo proteſtantiſche (wie auch katholiſche) Symbollehre, daß es nur ein einiges göttliches Weſen, einen einigen Gott, den Schöpfer und Erhalter aller Dinge, giebt und dieſer ewig, immateriell, untheilbar, allmächtig, allweiſe, allgütig ꝛc. iſt. Aber in dieſem einen göttlichen Weſen ſind nicht etwa blos drei Qualitäten des göttlichen Seins oder Selbſtoffenbarungen des göttlichen Weſens welches von den Neuern ſo gern blos als die Liebe gedacht wird, ſondern drei für ſich beſtehende Perſonen (Calvin: Personam voco subsistentiam in Dei essentia, quae ad alios relata, proprietate incommunicabili distinguitur. Mel: P. est subsistens vivum individuum, intelligens, incommunicabile, non sustentatum ab alio), der Vater, der Sohn und der heil. Geiſt, und von dieſen hat jede daſſelbe göttliche Sein und Weſen, jede iſt Gott, unerſchaffen ewig, unendlich und allmächtig, ſie ſind coaequales, consubstantiales, non diversae, ſondern realiter distinctae, und doch ſind nicht drei ewige, unerſchaffene Götter, ſondern nur ein Gott, doch wird durch die Dreiheit und völlige Weſensgleichheit der Perſonen die göttliche Subſtanz nicht getheilt oder getrennt, ſo daß eine Vielheit entſtände und etwa zwei Perſonen zuſammen mehr wären, als eine, ſondern die Gottheit bleibt immer nur eine[4]). Auch hat jede von den

4) C. A. u. Art. Smalc. a. a. O.; insbeſondere aber iſt hier zu beachten die vollendetſte Darſtellung der Trinitätslehre im Symbolum Athanas.: 3. Fides autem catholica haec est, ut unum deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur. 4. Neque confundentes personas, neque substantiam separantes. 5. Alia enim est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti. 6. Sed Patris et Filii et Spiritus S. una est divinitas, aequalis gloria, aequalis majestas. 7. Qualis Pater, talis Filius, talis et Spirit. S. 8. Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spir. S. 10. Aeternus Pater, aet. Fil., aet. Sp. S. 11. Et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus. 15. Ita deus Pater, deus Filius etc. 16. Et tamen non tres dii, sed unus est deus. 24. Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi

drei wesensgleichen Personen ihre besondern Proprietäten, die aber nicht ihre Existenz, sondern nur ihre persönliche Subsistenz betreffen, blos innere Relationen, Unterschiedsverhältnisse ihrer einander über- und untergeordneten Subsistenz sind und den character hypostaticus derselben bildete. Zum charact. hypostat. des Vaters nämlich gehört paternitas. innascibilitas (nec creatus nec genitus est) und als opus ad intra, quod ab aeterno generat filium et spirat Spiritum Sanctum, zu dem des Sohnes die filiatio oder generatio passiva (genitus, non factus) und quod simul cum Patre spirat Spiritum S., zu dem des heil. Geistes die spiratio passiva oder processio [5]). Und so wäre denn die Trinität: ea divinae naturae proprietas interna, qua in una divina essentia (substantia) tres realiter distinctae (non diversae) personae (individua subsistentiae incompletae) subsistunt et tamen sunt unus deus, una substantia divina [6]).

---

sunt et coaequales. 25. Ita ut per omnia .... et unitas in Trinitate et Trinitas in unitate veneranda sit. Die hier hervorgehobene Zahleinheit der Drei hat zuerst Augustinus gehörig betont; vergl. de trinitate libr. VII, 11: Non tantum est unus homo, quantum tres homines simul, et plus sunt aliquid homines duo, quam unus homo .... At in deo non ita est. Non enim major essentia est Pater et Filius et Spir. S. simul, quam solus Pater aut solus Filius: sed tres simul illae substantiae sive personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis, quod animalis homo non percipit (!!).

5) *Art. Smalc.* a. a. O. Symb. Athan. 20: Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus. 21: Filius a Patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus etc. —

6) Dies et tamen in den oben angeführten Definitionen der luth. Symbole sticht Ebrard als stark supranaturalistisch und unspeculativ auf; die Conf. Helv. II. drückt es aber noch stärker durch nihilominus aus; denn damals hatte man noch keine Ahnung davon, daß in dem kirchlichen Dogma die höchste speculative Wahrheit liege, daß eine dreifache, real geschiedene Ichheit in dem einen göttlichen Wesen etwas der menschlichen Vernunft Begreifliches sein könne. Und die Meisten begreifen das auch heute noch nicht und behelfen sich mit einer mehr oder weniger sabellianischen Auslegung, ohne es aber Wort haben zu wollen.

Abweichend von der römiſchen und proteſtantiſchen Kirche lehrt hier die griechiſche, um den Gedanken an zwei Principien in der Gottheit fern zu halten, daß der heil. Geiſt nicht vom Vater und Sohne, ſondern nur vom Vater ausgehe (ſofern unter dem Geiſt eine Perſon gemeint ſei), und ihr Hauptbeweis iſt Joh. 15, 26. und die Auctorität des Concil. Constantinop. v. 381. In der Conf. Gennadii heißt es zwar p. 8. (bei Kimmel): pater et filius spirant Spiritum S. und p. 3: a patre et filio procedit Sp. S.; aber es wird auch dort ſchon hervorgehoben, daß in Gott nur ein principium generativum ſei, nämlich der Vater, von dem der Sohn gezeugt werde und der heil. Geiſt ausgehe, obwohl dann der Sohn auch ein principium productivum oder mit die Urſache der Subſiſtenz des heil. Geiſtes ſei[7]). In der Conf. Orthod. heißt es aber ganz beſtimmt: quod Spir. S. ex solo Patre, velut fonte ac origine divinitatis, procedit, und ebenſo in den Actis Hierosol. p. 342: Spir. S. mittitur (als Kraft) a Patre et a Filio ad sanctificationem creaturarum; procedit tamen a solo patre (nam missio fit ad sanctificationem, processio vero importat productionem substantialem); vergl. auch a. a. O. p. 409, wo es heißt, daß die Meinung, der heil. Geiſt gehe von beiden Perſonen aus, gegen die Lehre der morgenländiſchen Kirche ſei.

Unter den Arminianern wurde gleich anfangs dem Vater in nicäniſcher, vorauguſtiniſcher und auch ſpäter wieder oft genug vorkommender Weiſe ein gewiſſer Vorrang vor dem Sohne und dem heil. Geiſt zugeſchrieben, ſpäter aber wurde geradezu eine Subordination der drei Perſonen gelehrt. Vergl. Conf. Remonstr. c. 3: (Pater) deitatem suam ab aeterno communicavit, eoque Pater fons et

7) Er wollte ſo, wie ſchon 1439 auf dem Concil zu Florenz, die griechiſche und römiſche Anſicht mit einander vereinen. Dimovit, quod Graeci veluti larvam semper extimuerant, sententiam, in div. numine esse duo principia. Romanis vero satisfecit, quod ex uno principio divino posito censuit tria, quorum tertium ex primis duobus, quae vicissim in se valeant, esse atque oriri voluit. Kimmel p. 19. der Einleitung. Zu Florenz hatte man ſich dahin geeinigt: filium quoque esse secundum Graecos quidem causam (αἰτίαν), secundum Latinos vero principium subsistentiae Sp. S. (ἀρχήν) sicut et Patrem; von Cölln a. a. O. II. p. 115.

origo totius Deitatis optimo jure censetur. Filius ergo et Spir. s., licet quoad et hypostasin et modum ordinemque habendi Deitatem a Patre vere distincti, ejusdem tamen cum Patre Deitatis seu divinae essentiae ac naturae absolute et communiter consideratae vere consortes sunt. Sim. Episcop. Inst. theol. chr. 4, 32: Sed addo, certum esse ex scripturis, personis his tribus divinitatem divinasque perfectiones tribui non collateraliter aut coordinate, sed subordinate, ita ut pater solus naturam istam divinam ... a se habeat sive a nullo alio, filius autem et Sp. S. a patre: ac proinde pater divinitatis omnis, quae in filio et Sp. S. est, fons ac principium sit. Limborch theol. chr. 2, 17: Colligimus, essentiam divinam et filio et Spiritui s. esse communem. Sed et non minus constat, inter tres hasce personas subordinationem esse quandam, quatenus pater naturam div. a se habet etc. — Sed et est quaedam supereminentia patris respectu filii, et patris ac filii respectu spiritus s., ratione dignitatis ac potestatis [8]). Dignius siquidem est generare quam generari, spirare quam spirari.

Der Socinianismus denkt ſich Gott weſentlich als den allmächtigen Herrſcher der Welt, der ſeine abſolute Herrſchaft aus ſich ſelber (ex seipso) hat [9]) und alles thun kann, quae velit d. h.

8) Die orthodoxe Lehrweiſe iſt nach Quenstedt theol. didact. polem. I, 327: Non datur inter personas divinas ordo naturae, quia sunt ὁμοούσιοι.., neque temporis ... neque dignitatis ...; sed datur inter illas ordo originis et relationis, quia pater a nullo est, filius a patre, et sp. s. ab utroque. Es ſoll alſo der Sohn, trotzdem daß er den Grund ſeines perſönlichen Beſtehens in dem Vater hat, immer noch gleich abſoluten Weſens mit dieſem ſein und der Vater nicht der Natur, ſondern nur der perſönlichen Subſiſtenz, nicht der Würde, ſondern nur der Ordnung nach größer ſein, d. h. die Priorität haben, wogegen ihn die Nicäner doch wenigſtens der Würde, wenn auch nicht dem Weſen nach, höher ſtellten.

9) Socini chr. relig. brevissima institutio (Bibl. Fratr. I.) p. 651: Quid est de Deo nosse, quod sit? Est nosse, quod in nos divinum imperium ex se ipso habeat... (nihil enim vetat, quominus imperium istud, quod nemo alius praeter ipsum ex se ipso habet (1. Tim. 6, 15.), cum alio ipse communicaverit.

was er wollen kann, was keinen Widerſpruch involvirt. Nothwendig zur Seligkeit iſt ihm, daß man zunächſt von Gottes Weſen wiſſe, daß Gott ſei, daß nur ein Gott und derſelbe ewig, allweiſe, allmächtig ꝛc. ſei, als ſehr nützlich zur Seligkeit, daß man auch wiſſe, in dem göttlichen Weſen ſei nur eine Perſon. Und ſo ſpricht er den Trinitariern wegen ihres Dogma nicht die Seligkeit ab. Er iſt aber vollkommen überzeugt, daß das Dogma von der Trinität eben ſo ſchrift- als vernunftwidrig iſt. Sein Satz iſt (Catech. Racov. qu. 71.): in essentia Dei unam tantum personam esse. Das Gegentheil davon, das Dogma der alten Orthodoxie, das doch ſo nothwendig zur Seligkeit ſein ſoll, findet er zuvörderſt nirgends mit einiger Klarheit und Gewißheit in der Schrift gelehrt; denn die Stellen, die man gewöhnlich dafür anführt (z. B. die mit dem Namen Elohim, Jeſaj. 6, 3, die Taufformel, 1 Cor. 12, 4 ff.), ſcheinen ihm alle eine andere Erklärung zu verlangen, und namentlich findet er es überall, aus der Verbindung von Vater, Sohn und Geiſt in göttlichen Dingen zu ſchließen, daß ſie drei Perſonen in dem einen göttlichen Weſen ſeien. Daß der Sohn Gott genannt werde (Joh. 10, 33 ff. Pſ. 82, 6.), erklärt er daraus, daß derſelbe durch die ihm übertragene göttliche Macht und Würde an der Gottheit gewiſſermaßen theilhat. Daß der heilige Geiſt Gott genannt werde, läugnet er. Die Stelle 1 Joh. 5, 7. erklärt er einmal für unächt und dann auch nicht für zureichend zu einem Beweiſe der Trinität[10]). Dafür aber weiß er eine Menge Stellen anzuführen, die dieſem Dogma geradezu wider-

10) Ueber die altteſtamentlichen Stellen ſ. Initium Scripti F. S., in quo ad argumenta etc. Bibl. Fr. I. p. 789—799.; über 1. Joh. 5, 7. ſ. ebendaſelbſt p. 241 ff. Vergl. dazu über die andern Stellen p. 698. Den ſpeciellen Beweis, daß Chriſtus nicht von Natur Gott iſt, ſiehe im Abſchnitt von Chriſto. Vom heil. Geiſt heißt es in der Instit. rel. brev. p. 652: illum non esse personam aliquam a deo, cujus est spiritus, distinctam, sed tantummodo (ut nomen ipsum spiritus, quod flatum et afflationem, ut sic loquar, significat, docere potest) ipsius dei vim et efficaciam quandam i. e. eam, quae secum sanctitatem aliquam efferat. Bibl. Fr. II. p. 455: Sanctam motionem creatam a Deo in anima hominis, metonymice auctorem rei pro reipsa nominando, Spiritum S. appellari posse, dubitari nequit. *Sed aliud* est appellari posse, aliud vero reipsa esse.

ſprechen, insbeſondere Joh. 17, 3. (das iſt das ewige Leben, daß ſie ꝛc.), 1 Cor. 8, 6. 1 Timoth. 2, 5. (es iſt ein Gott und ein Mittler), Epheſ. 4, 6. Matth. 24, 36. Apoc. 4, 5. Ein Hauptgrund aber, dieſe Lehre zu verwerfen, iſt den Socinianern die offenbare Vernunftwidrigkeit derſelben. Denn wie, fragen ſie, iſt es möglich, daß in einer Subſtanz drei Perſonen ſein können? Die göttliche Subſtanz kann doch hier unmöglich als der Gattungsbegriff der Gottheit oder Göttlichkeit, als das den 3 Perſonen weſentliche Allgemeine genommen werden, weil man ſonſt zu drei Göttern in dem einen göttlichen Weſen kommen würde; ſondern es kann darunter nur eine individuelle, real ſubſiſtirende Subſtanz gemeint ſein, von der ſich dann die Perſon nur dadurch unterſcheidet, daß ſie auch immer eine intelligente iſt. Und ſo können denn drei Perſonen nie in einer, ſondern immer nur in drei Subſtanzen gedacht werden, oder: in einer Subſtanz kann nur eine Perſon ſein. Soll aber die göttliche Subſtanz nicht eigentlich eine individuelle, ſoll ſie, wie man ſich hier wendet, in jeder Perſon ganz ſein, ſo kann es keinen Unterſchied der Perſonen mehr geben[11]). Und beruft man ſich dagegen auf die perſönlichen Proprietäten, ſo würde eine Zeugung des Sohnes aus dem Weſen des Vaters im Grund doch eine phyſiſche, und eine ewige Zeugung ein Widerſpruch in ſich ſelber ſein und auf den Unſinn hinauskommen, daß der Sohn (als zwar vom Vater, aber aus dem Weſen deſſelben, welches ſein eigenes zugleich iſt, gezeugt) zugleich ſein eigener Vater ſei[12]). Am allerunbegreiflichſten aber iſt, wie eine Perſon in der

11) *Fragm. Catechism.* a. a. O. I. 684 f.: Ego quidem aliter sentire nequeo, quam quod modo dixi, videlicet, cum una tantum numero sit divina substantia, necesse esse, ut non sint plures divinae ejus personae, sed una tantum. Nullam enim vel divinum testimonium vel rationem habemus, cur in div. essentia istud fiat, quod alioqui fieri nullo pacto potest. —

12) *Catech. Racov.* qu. 111: Si Christus ex essentia patris genitus fuisset, aut partem essentiae sumsisset aut totam. Essentiae partem numere non potuit, eo quid sit impartibilis essentia divina, neque totam, nam hac ratione pater desiisset esse pater... adde, quod cum essentia div. sit una numero ac proinde incommunicabilis, fieri istud nullo pacto potuit.

andern und alle wieder in der einen immanent ohne alle Vermiſchung ſein ſollen[13])!

Von der Chriſto deſſenungeachtet immer noch zukommenden adoratio ſ. im Abſchnitt von deſſen Perſon.

Die Quäker erwähnen die Trinitätslehre gar nicht, ſondern bekennen nur ihren Glauben an den allweiſen, allmächtigen und ewigen Gott, der da ein Brunnquell, Wurzel und Urſprung iſt aller Wirkung, an Jeſum Chriſtum, ſein ewiges Wort und Sohn, durch welchen alles geſchaffen iſt und gewirkt wird, den Mittler zwiſchen Gott und dem Menſchen, der von Ewigkeit her mit Gott und Gott ſelbſt geweſen und auch in der Zeit der menſchlichen Natur theilhaftig geworden, durch welchen die Güte und Liebe Gottes zu dem menſchlichen Geſchlecht gelanget, und an den heil. Geiſt, ohne den keine Erkenntniß des Sohnes iſt und durch den die Offenbarungen des Sohnes Gottes geſchehen. Vergl. die deutſche Apologie p. 10ff.

---

13) *Epist. Dudithii* a. a. O. p. 511: Num vides, Trinitatem si includas Unitati, quid consequatur? Si diversum atque aliud id est, quod continet, ab eo, quod continetur, ut est sane naturae ipsius ordo, tum certe unum illum Deum, qui tres alios complexu suo coercet, non dispicio, qui quartum esse negare queas. Eodem recidet oratio tua, si unum illum in trium numerum conjicies. Amplius si tres personas Trinitatis vocabulo intelligi vis, Deus ille, quem in trinitate veneraris, quarta quaedam aut persona aut essentia erit. Respondet tuus legislator Athanasius: neque confundimus personas, neque substantiam separamus. Quomodo hoc tueri potes, si Trinitatem unum esse Deum statuis? Sane si unus est, tres esse non possunt, nisi eos ita misceas ac temperes atque adeo confundas, ut Medici τετραφάρμακον ex quatuor rebus coagmentant, ut aliqua jam una sit... Si substantiam non separas, unam aliquam substantiam ponas necesse est, quae neque pater, neque filius, neque Sp. S. sit: hi enim tres illae personae sunt, quas in unum confundi vetas..... Qualis pater, inquis, talis filius, talis Sp S. Si haec ita se habeant, ut dicis, non erit jam pater ullus, non filius, non Sp. S. De substantia enim te loqui certum est.... Substantiae autem identitas rei identitatem inducit. Una autem atque eadem est trium istorum substantia. Unus igitur et idem hi tres erunt, non plures *etc. etc.*

im Grunde aber kommt das, was mitunter die neugläubige Theologie ls die ächt protestantische Trinitätsidee zum Vorschein gebracht hat, uch auf nicht mehr hinaus.

§. 6.

Von Gottes Werken.

Von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt. [Determinismus.] Von den Engeln und dem Teufel.)

Diese zwischen den Protestanten und Katholiken unbestrittenen chrstücke werden in unsern symbolischen Büchern nur ganz kurz, mit erufung auf die alten Symbole, abgehandelt.

Zuerst wird gelehrt, daß der Eine wahre Gott der allmächtige chöpfer Himmels und der Erde, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge sei, und zwar wird nach den 2 älteren ökumenischen Symbolen das Werk der Schöpfung (per appropriationem, oder vielmehr weil dort an eine numerische Einheit der drei Personen in der Gottheit noch nicht gedacht war) Gott dem allmächtigen Vater zugeschrieben, er es nach dem Symb. Nic. durch den Sohn vollbracht habe, ährend es in den neueren symbolischen Schriften der Protestanten nd Katholiken (dem Symb. Athan. gemäß) dem dreieinigen Gott geschrieben wird, wogegen natürlich die Socinianer protestiren, in- m sie z. B. Joh. 1, 3. 10. dahin erklären, quod genus humanum er Christum reformatum et quasi denuo factum sit. Vergl. ymb. Apost.: Credo in Deum, Patrem omnipotentem, Creaem coeli et terrae (Luther im Katechismus: an Gott den Vater, lmächtigen Schöpfer ꝛc.); S. Nic.: Credo in unum Deum, Patrem nnipotentem, Factorem coeli et terrae, visibilium omnium et visibilium. C. Aug.: quod sit una essentia divina, quae appellatur et est Deus, aeternus, incorporeus, impartibilis — — Creator et Conservator omnium rerum, visibilium et insibilium: et tamen tres sint personae etc. — Art. Smalc.: ter, Filius et Sp. S. sunt unus Deus, qui creavit coelum et ram. Catech. Rom. p. 381. (bei Danz): Creationis opus nibus sanctae et individuae Trinitatis personis commune est. nf. Helv. II, c. 7.: Deus hic bonus et omnipotens creavit

omnia cum visibilia tum invisibilia, per verbum suum, ternum, eadem quoque conservat per Spirit. S. coaete Ps. 33.

Die reformirten Symbole, die dieſen Artikel meiſtens au licher behandeln, heben dabei gewöhnlich noch hervor, was eig ſchon im Begriff der creatio liegt, daß die Welt aus Nicht ſchaffen ſei, um jeden Gedanken an eine ewig daſeiende M oder an eine Emanation der Welt aus Gott zu entfernen (c Palat. qu. 26. Conf. Belg. 12. Helv. I. 6.). Unſere Symbol das nicht, verdammen aber ausdrücklich die Manichäer, „qu principia ponebant, bonum et malum“, und die Valentin C. A. 1. Auch vertheidigt Melanchthon die creatio ex nihilo Locis: quod autem res ex nihilo conditae sint, docet hae tentia: ipse dixit et facta sunt .... Non igitur ex m priore extructae sunt, ut Stoici duo aeterna fingebant, m et materiam, sed Deo dicente, cum res non essent, esse runt. (Andere Beweisſtellen ſind 2 Macc. 7, 28. Röm. 4 Hebr. 11, 3.)

Beſonders wird auch die mittelbare Erſchaffung unſere und aller jetzt ſeienden Dinge durch Gott überall mit betont. Ca art. 1.; F. C. p. 573.: Deus non modo Adami et Hevae c et animam ante lapsum, verum etiam corpora et animas n post lapsum creavit; etsi haec jam sunt corrupta. Et sane Dominus animas et corpora nostra creaturas et opus suum agnoscit, sicut scriptum est: (Job. 10, 8.) Manus tuae fe me etc. p. 647.: Massa, ex qua hodie Deus hominem f et fingit, in Adamo corrupta et perversa est. Und mit creatio mediata, bei der Gott immer die prima causa alles ſtehenden bleibt, läßt ſich denn auch die von den lutheriſchen logen behauptete propagatio animarum per traduce benedictionis divinae ſehr gut vereinigen, ſowie denn dieſelb ſymbolgemäß iſt, indem aus der zuletzt angeführten Stelle der mit Recht gefolgert wird, etiam animam hominis a parentib liberos propagari, non immediate a Deo creari. (Als S beweiſe werden angeführt Geneſ. 1, 28 f., 8, 17., 2, 2. 21., Die reformirten Theologen vertheidigen dagegen aus der S (mit Berufung auf Cohel. 12, 7. und Matth. 10, 28.) mit w

Glück den Satz des Creatianismus, daß die Seele in dem von den Eltern gezeugten Leibe (40 oder 80 Tage nach der Empfängniß deſſelben) von Gott neu geſchaffen werde, weil eine menſchliche Seele nicht aus der Miſchung zweier Seelen entſtehen könne. Vergl. dazu Ebrard, chriſtl. Dogmatik I. p. 329—31.

Wie die Schöpfung, ſo wird auch die Erhaltung der Welt und aller einzelnen Creaturen (öfters zugleich mit als Vorſehung gedacht) Gott zugeſchrieben. Catech. Luth. art. 1. und C. A. 1.: conservator omnium rerum. Vergl. dazu in Bezug auf die Providenz die Erklärung des 1. Art.: „mit aller Nothdurft — — reichlich und täglich verſorget, wider alle Fährlichkeit beſchirmet ꝛc.“, ebenſo die Erklärung der 4. und 7. Bitte und Apol. p. 85.: Ibi agnoscimus, quomodo caro secura atque otiosa non timeat Deum, nec vere statuat respici nos a Deo, sed casu nasci et occidere homines. Die Präſcienz Gottes, ohne welche die Vorſehung nicht denkbar iſt (und die daher auch von den Theologen öfters als erſter Act der providentia late sic dicta aufgeführt wird), wird in der F. C. auf Alles bezogen, aber ihr jede Determination abgeſprochen, ganz beſonders in Bezug auf das ſittlich Böſe, vergl. p. 798: Praescientia vel praevisio Dei, qua ille omnia, antequam fiant, praevidet et praescit, ad omnes creaturas, tam malas, quam bonas, extenditur. Hac enim vel praevisione vel praescientia Dominus ante novit videtque, quidquid est, vel aliquando futurum est, quidquid jam fit, vel quod aliquando continget . . . . omnia ipsi sunt manifesta et praesentia. Matth. 10, 29. (nonne duo passeres etc.) Ps. 139, 16. (Imperfectum meum viderunt oculi tui etc.). Auch wird ebendaſelbſt p. 810. die Providenz in eine für das menſchliche Herz ſehr tröſtliche Verbindung mit dem ewigen Propoſitum de nostra salute gebracht: docemur enim (hoc articulo), Deum in consilio ante saecula mundi decrevisse, quod in omnibus calamitatibus, miseriis et angustiis nobis adesse, tolerantiam ab cruce largiri — — — talemque tandem eventum dare velit, ut omnia mala ad salutem nostram cedant, eamque promoveant. Inde Paulus . . . docet, Deum in suo proposito ante tempora mundi ordinasse, quasnam tribulationes et quod crucis genus Dominus singulis Christianis imponere velit, ut omnes conformes fiant imagini Filii sui, et ostendit, quod unicuique pio sua crux

in bonum cedat seu cooperetur, propterea quod pii omnes — sint vocati. Und so lehren denn unsere symbol. Bücher ausdrücklich eine specielle göttliche Vorsehung auf Grund der göttlichen Allwissenheit und des ewigen Rathschlusses Gottes, Alle in Christi zu beseligen und sie auch auf providentiellen Wegen dem Ziele ihrer Berufung zuzuführen. Auf eine Erklärung aber der Art, wie Gott Alles, was geschieht, auf seinen Zweck hin dirigirt, wie er also in Allem mitwirkt (concursus, cooperatio), lassen sie sich nur so weit ein, daß sie Gott jede necessitirende Einwirkung auf den Willen des Menschen (sowohl zum Guten, als zum Bösen) und in Bezug auf das Böse auch jede veranlassende, oder anregende oder mitwirkende Betheiligung daran absprechen und die Ursache des Bösen blos in dem Satan und dem freien Willen der Menschen finden C. A. art. 19.: de causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum. F. C. p. 639.: extra controversiam est positum (ut decimus nonus artic. C. A. habet), quod Deus non sit causa, creator, vel auctor peccati: sed quod instinctu, opera et machinationibus Satanae per unum hominem peccatum (quod est Diaboli opus) in mundum intraverit. Et hodie, etiam in hac naturae corruptione, Deus non creat aut facit in nobis peccatum: sed una cum natura, quam Deus etiamnum in hominibus creat et efficit, peccatum orig. per carnalem conceptionem . . . . ex semine corrupto . . propagatur p. 799.: Praescientia Dei praevidet et novit etiam mala, antequam fiant, sed non ea ratione, quasi voluntas propitia illa sit, ut fiant. Er concurrirt dabei nur insofern, daß er das Böse, obwohl es nicht wollend, zuläßt, es nicht hindert, aber wohl beschränkt, und es den Erwählten zum Besten, den Bösen zur Strafe dienen läßt; a. a. p. 799.: Et ipsius praescientia etiam in malis rebus et operibus ordinem ita servat, ut a Domino rebus malis (quas Deus nec vult nec approbat) certae metae ponantur atque conscribantur, quas egredi nequeant, et iisdem praescribitur, quam diu durare debeant, et quando et quomodo ea mala impediri et puniri rursus debeant. Et haec omnia Deus ita gubernat, ut ad nominis sui divini gloriam, et ad electorum suorum salutem cedant, impii vero confundantur et *pudefiant* (Endzweck der Weltregierung!). Außerdem vergl. über die

mala poenae, zu denen auch die induratio und excoecatio gerechnet wird, p. 819 f.: Omnis praeparatio seu aptatio ad interitum a Diabolo est, et ab homine per peccatum, nequaquam autem a Deo. Deus enim non vult, ut homo ullus damnetur . . . Ut Deus non est causa peccati, ita etiam non est poenae, h. e., damnationis, sed unica causa damnationis est peccatum (Rom. 6, 23.). Die obduratio tritt erſt, wenn alle Beſſerungsmittel erſchöpft ſind, als gerechte Strafe ein; p. 820. —

Dieſer Lehre ſteht nun ganz entgegen der früher von Luther und Melanchthon vorgetragene und dann von Calvin wieder aufgenommene Determinismus, wonach Alles in der Welt nothwendig nach einem abſoluten göttlichen Rathſchluſſe geſchieht, und auch das ſittlich Böſe von Gott zwar nicht verurſacht noch geboten, aber doch ſo zugelaſſen wird, daß es mit ſeinem Willen geſchieht und von ihm mit präordinirt wird — eine Lehre, die dem Vorwurfe, daß ſie ſo Gott doch mit zu einer mittelbaren Urſache des Böſen mache, kaum entgehen kann, am wenigſten durch die wieder ganz verfängliche Berufung auf einen doppelten Willen Gottes, den geoffenbarten, der für unſer Thun allein Regel ſei, und den verborgenen, der jenem entgegen öfters zur Ausführung komme, aber im Grunde doch mit jenem nur einer ſei. Vergl. Calvini Institut. rel. chr. I. c. 16. 17. u. 18., wo zuerſt gezeigt wird, providentiam in actu locari, non in nuda praescientia, und dann weiter der Irrthum derer beſtritten wird, qui gubernationem Deo attribuunt, sed confusam et promiscuam, nempe quae orbis machinam cum singulis partibus generali motu volvat atque impellat, cujusque vero creaturae actionem peculiariter non dirigat . . . Haec vero sententia moderationem mundi Deo eripit. Quid enim, quaeso, est moderari, nisi ita praeesse, ut destinato ordine ea regas, quibus praees? . . Quare nobis probandum est, Deum sic attendere ad singulos eventus regendos et sic omnes illos provenire a definito ejus consilio, ut nihil fortuito contingat. — c. 17, 4.: Aeternis vero Dei decretis minime impedimur, quominus sub ejus voluntate et prospiciamus nobis et omnia nostra dispensemus . . . . Namque is, qui vitam nostram suis terminis circumscripsit, ejus curam simul apud nos deposuit, ejus conservandae rationibus subsidiisque instruxit, periculorum quoque prae-

scios fecit . . . nunc perspicuum est, quid sit nostri officii . . . Ideo ante admonui, providentiam Dei non semper nudam occurrere, sed prout adhibitis mediis eam Deus quodammodo vestit. — 9.: Si quid jacturae (homo) vel ob negligentiam vel ob imprudentiam fecerit, Domino quidem volente factum id apud se statuet, verum sibi quoque imputabit. — 5.: Proinde in rebus agendis ea est nobis perspicienda Dei voluntas, quam verbo suo declarat. Id requirit unum Deus a nobis, quod praecipit. Si quid adversus praeceptum designamus, non obedientia est, sed contumacia et transgressio. „At, nisi vellet, non faceremus.“ Fateor. Sed an facimus mala in hunc finem, ut ei obsequium praestemus? . . . Ac vide quam insulsa sit eorum argumentatio: impunita esse auctoribus suis scelera volunt, qui non nisi Dei dispensatione patrantur. Ego plus concedo: fures et homicidas et alios maleficos divinae esse providentiae instrumenta, quibus Deus ipse ad exsequenda quae apud se constituit judicia, utitur. Atqui eorum malis ullam inde excusationem deberi nego . . . Unde, quaeso, foetoris cadavere, quod calore solis tum putrefactum, tum reseratum fuerit? Radiis solis excitari omnes vident: nemo tamen illos foetere ideo dicit. Ita quum in homine malo subsideat mali materies et culpa, quid est quod inquinamentum aliquod contrahere putetur Deus, si ad suum arbitrium utatur ejus ministerio? Auf den Einwurf: si nihil eveniat nisi volente Deo, duas in eo contrarias esse voluntates, quia occulto consilio decernat, quae Lege sua palam vetuit, weiß er 18, 1. ſelber nichts zu erwiedern, als das ſcheine uns blos ſo bei unſerm ſchwachen Verſtande, im Grunde aber ſei Gottes Wille nur einer. Vergleicht man nun damit noch das a. a. O. Lib. III. c. 33. de praedestinat. Geſagte, ſo geht die Behauptung des Determinismus dahin, daß Alles nothwendig geſchehe und Gott das Böſe nie blos praesciens, nolens, invitus, ſondern volens und ordinans als eine nothwendige von Ewigkeit in ſeinem Weltplane mit ordinirte Bedingung des werdenden Guten permittire[1]), in Bezug darauf aber nicht eff-

1) Non dubitabo cum Augustino simpliciter fateri, voluntatem Dei *esse rerum* necessitatem atque id necessario futurum esse quod ille

ciens oder creans sei, daß er als die prima causa alles Geschehenden auch in der sittlichen Welt Alles erfülle und bestimme, zwar nicht zwangsweise, sondern durch die menschliche Freiheit, als die causa secunda, aber doch so, daß das menschliche Thun durch ihn prädestinirt sei.

Zu diesem Determinismus, auf welchen Calvin hier recurrirt, um dadurch seinen absoluten Particularismus in der Prädestinationslehre zu begründen und zu rechtfertigen, wagen sich aber nur wenige reformirte Confessionen zu bekennen, und die es thun, wie die Conf. Puritan. und Gallicana, thun es nicht mit aller Consequenz und Entschiedenheit, sondern mit einigen Beschränkungen; denn man fühlte recht gut, daß diese Lehre in solchen Schriften und im Volksunterrichte mit der größten Vorsicht behandelt werden müsse[2]). Die Conf. Purit. handelt cap. 3. de aeterno Dei decreto, und dann capp. 4 u. 5. de providentia, und erklärt c. 3: Deus, e sapientissimo sanctissimoque consilio voluntatis suae, libere ac immutabiliter, quicquid unquam evenit, ab omni aeterno ordinavit, ita tamen, ut inde nec author peccati evadat Deus, nec voluntati creaturarum sit vis illata, neque libertas aut contingentia causarum secundarum ablata sit, verum potius stabilita (so daß sie also die eigentliche Erklärung des Bösen schuldig bleibt), und c. 5: quamvis respectu praescientiae ac decreti Dei (causae primae) omnia

---

volnerit. — Lapsus est primus homo, quia Deus ita expedire censuerat, cur censuerit, nos latet. Certum tamen est non aliter censuisse, nisi quia videbat nominis sui gloriam inde merito illustrari... Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit. III, 23, 8. — Decretum quidem horribile, fateor: inficiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam eum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat. III, 7.

2) *Conf. Purit.* c. 3: Doctrina de sublimi hoc praedestinationis mysterio non sine summa cura et prudentia tractari debet, quo nimirum omines.... de efficaci sua vocatione certiores facti, ad aeternae suae electionis assurgere possint certitudinem.

immutabiliter atque infallibiliter eveniant, per eandem tam providentiam eadem ordinat evenire necessario, libere, au tingenter, pro natura causarum secundarum. — Omnipot Dei potentiam, sapientiam inscrutabilem, bo temque infinitam providentia ejus eo usque manifestat, ad primum lapsum, omniaque reliqua peccata — extendat; neque id quidem permissione nuda, verum cu juncta est sapientissima potentissimaque eorum limitati Die Conf. Gall. aber erklärt c. 8: Habet Deus admirabil tius quam explicabiles rationes, ex quibus sic utitur D omnibus et peccantibus hominibus, tanquam instrume ut quidquid illi male agunt, id ipse sicut juste ordin sic etiam in bonum convertit. Die jedenfalls auch de pralapsarismus ergebene Formula Consensus läßt ſich a Frage nicht ein, würde ſie aber wohl nicht anders als determi beantworten können. Die Conf. Belg. begnügt ſich mit der meinen Erklärung: Deum omnia ita assidue regere et gube ut nihil in hoc mundo absque illius decreto atque ordin contingat: quanquam tamen Deus malorum, quae in hoc accidunt, neque auctor neque reus dici possit. c. 13. Und die den infralapſariſchen Standpunkt feſthaltende Conf. Hel die blos c. 8. das auguſtiniſche Wort adoptirt: miro et in modo non fit praeter voluntatem ejus, quod etiam fit voluntatem ejus, quia non fieret, si fieri non sineret. Nec nolens sinit, sed volens, und dabei noch mildernd hin quotiescunque Deus aliquid mali in scriptura facere dicitur videtur, non ideo dicitur, quod homo malum non facia quod Deus fieri sinat et non prohibeat, justo suo cio, qui prohibere potuisset, si voluisset. Die Helv. Basil. I. berühren die Frage gar nicht, und die andern alle dem Determinismus aus, oder recuſiren ihn.

Eine ausführlichere Widerlegung deſſelben findet ſich auch i lanchthon's locis theol., in den Capp. de creatione und de peccati et de contingentia, die hier als authentiſcher Com zur Symbollehre dienen können. Es heißt dort unter anderm (*Corp.* Doctrin. Misnic.): Constituta hac sententia, quod

on sit causa peccati [3]), nec velit peccatum, sequitur, Contingentiam esse, h. e. non omnia quae fiunt, necessario fieri. — ist autem causa contingentiae nostrarum actionum, libertas voluntatis. — Quod vero dicitur Deus determinare Contingentia, iscrimen tenendum est. Aliter determinat ea, quae vult, aliter la quae non vult: aliter quae a sola ipsius voluntate pendent, liter quae partim ipse facit, partim voluntas humana. Praevidet eus delicta Saulis, sed non vult ea, nec impellit voluntatem jus, sed permittit, ut voluntas Saulis ita grassetur, et non impellit ut secus agat. — p. 328: Postremo et illud addendum est, ecte dici necessitatem esse duplicem. Alia necessitas nuncupatur absoluta, cum poni oppositum prorsus impossibile est v. c. Deus est essentia intelligens etc. Sed alia est necessitas consequentiae, quae est earum rerum, quae possent se natura ua aliter habere, sed fiunt necessarie, vel propter praecedentes causas, vel quia determinatae sunt. Et in his magna sunt discrimina. Aliter Deus determinat bona, quae vult — aliter mala, quae non vult, cum videlicet metas constituit, nec sinit grassari ulterius malos. Sic sit necessaria: Pharao persequetur Israelitas, haec non est sua natura necessaria, sed revera contingens. Ac fieri oppositum non esset impossibile, sed quia sic venit, dicitur necessaria, necessitate consequentiae. — p. 329: Objicitur: secunda causa non agit sine prima. Secunda, it voluntas Evae, est proprie causa peccati, ergo etiam prima... Respondeo: quod Deus adest creaturis, non ut Stoicus Deus, alligatus causis secundis, ut moveat simpliciter, sicunt movent ecundae, sed ut agens liberrimum sustentans naturam et suo onsilio aliter agens in aliis . . . Sic agit Deus cum voluntate, ustentans et juvans ordine agentem, sed non juvans ruentem ontra ordinem, etsi eam sustentat . . . Sit igitur haec crassa olutio. Secunda causa non agit sine prima, scil. sustentante. oc universaliter verum est, sed non semper adjuvante.

3) p. 324. wird das vornämlich mit daraus bewiesen, quod peccatum reprie sit defectus, seu privatio (confusio ordinis divini oder ein Nihil ivativum (in subjecto quodam), zum Unterschiede vom Nihil negativum).

Den Engeln ist in unsern symb. Büchern kein besonderer Artikel gewidmet, wohl aber in der Confess. Gallic., wo es art. 7. heißt: Credimus, Deum non tantum coelum et terram omniaque iis contenta condidisse, sed etiam invisibiles spiritus, quorum alii in exitium praecipites ceciderunt, alii in obedientia perstiterunt. Itaque illos quidem dicimus, ut sunt suapte malitia depravati, esse omnis boni ac proinde totius ecclesiae perpetuos hostes: hos vero, mera Dei gratia conservatos, ministros esse illius gloriae et electorum salutis. Wohl aber wird auch in unsern Symbolen öfters gelegentlich von ihnen geredet, und zwar so daß sie als von Gott erschaffene (Symb. Nic.: creator visibilium omnium et invisibilium) höhere und mächtigere Wesen, als die Menschen, erscheinen (Art. Smalc. p. 308. Catech. maj. p. 383.), von denen ein Theil gut geblieben, der andere gefallen und böse geworden ist. Von den guten wird dann gesagt, daß sie weiser und heiliger, als die Menschen sind (Catech. maj. p. 395.), daß sie für uns bitten (Apol. p. 225: praeterea et hoc largimur, quod Angeli pro nobis orent), und der Frommen Schutzgeister seien (Cat. min. p. 383: tuus S. Angelus sit mecum, ne Diabolus quidquam in me possit), aber ihnen deshalb keine Verehrung zukomme. (Art. Smalc. p. 310: Etsi Angeli in coelo pro nobis orent (sicut ipse quoque Christus facit) et Sancti in terris et fortassis etiam in coelis: tamen inde non sequitur, Angelos et Sanctos a nobis esse invocandos, adorandos etc.)

Vom Teufel, als dem Haupt der gefallenen Engel, handeln unsere symb. Bücher auch nirgends in einem besondern Capitel, aber dabei spielt er doch in ihnen vom Anfange bis zu Ende eine so wichtige Rolle, daß ohne ihn das System eigentlich gar nicht vollkommen begreiflich sein würde. Denn zuletzt beruht dasselbe doch, man mag dagegen sagen, was man will, auf einer gewissermaßen dualistischen Weltanschauung, nach welcher in der von Gott gewollten Weltordnung neben und unter Gott auf eine bestimmte Zeit eine übersinnliche, gegen ihn ankämpfende, das Verderben der Menschen suchende Macht des Bösen herrscht, die allein den Fall der Menschheit herbeigeführt und die Erlösung durch Christum nöthig gemacht hat. Die ganze nichtchristliche Welt steht noch unter deren Gewalt und Herrschaft, die christliche aber ist so ziemlich durch das Taufwasser aus ihr

erlöst, aber immer noch ihren Anläufen ausgesetzt, und nur gegen sie geschützt durch das Wort Gottes und den rechten Glauben. Das Alles liegt so klar in unsern symb. Büchern vor, daß es unbegreiflich ist, wie Manche doch behaupten können, die Lehre vom Teufel gehöre nicht nothwendig in die Symbollehre herein, trotzdem, daß sie darin so klar vorliegt, namentlich in dem größern Catechismus [4]). Nach ihr ist der Teufel einer der höhern von Gott gut erschaffenen, aber abgefallenen Geister, der an der Spitze der andern bösen und mit ihm ewig verdammten Geister ein Reich des Bösen gegenüber dem Gottesreiche bildet und überall Gottes gute Absichten zu hindern sucht. Vergl. Form. Conc. p. 662: Et cum Deus severissimo et justissimo suo judicio lapsos malos spiritus prorsus in aeternum abjecerit etc. (Luther bei Walch X, S. 1253: „so werden nun die Engel eingetheilt in zwei Theile, in fromme Engel und in Teufel; denn die heil. Schrift nennt die bösen Geister auch Engel.) Er besitzt eine große Gewalt und List und ist der Urheber des Bösen in der physischen und moralischen Welt, „denn er sucht in den Herzen der Menschen Unglauben und böse Gedanken anzuzünden (Catech. maj. 3. Gebot) und richtet viel Hader, Mord, Aufruhr und Krieg an, item Ungewitter, Hagel, das Getreide und Vieh zu verderben, die Luft zu vergiften" (4. Bitte). Insonderheit aber ist er durch die Verführung der ersten Menschen die Ursache der Sünde in der Welt, F. C. p. 648: quod natura hominis corrupta est — — hoc originaliter et principaliter est opus Satanae, qui per peccatum opus Dei in Adamo miserabiliter corrupit. Und weil sich die Menschen haben verführen lassen, so sind sie zur Strafe alle, so lange sie nicht getauft sind, in seine Gewalt gegeben, p. 641: poenae vero peccati originalis, quas Deus filiis Adae, ratione hujus peccati, imposuit, hae sunt: Mors, aeterna damnatio — — — tyrannis et dominium Satanae, quod videlicet humana natura regno Diaboli subjecta est, cui in miserrimam servitutem tradita, captiva ab eo tenetur. Apol. p. 58: natura humana in servitutem tradita et captiva a diabolo tenetur, qui eam impiis opinionibus et erroribus dementat. p. 85: Longe imbecillior est humana natura, quam ut suis viribus diabolo resistere possit, qui habet captivos

4) Vergl. Köllner, Symbolik der luth. Kirche, S. 624 ff.

omnes, qui non sunt liberati per fidem. Durch die Taufe aber werden sie zwar aus seiner Gewalt erlöst, d. h. befähigt, ihm zu widerstehen, da seine Macht durch Christum an ihnen gebrochen ist, aber seinen Versuchungen und Anfechtungen bleiben sie bei der fortdauernden Schwäche ihrer sittlichen Natur immer ausgesetzt; Apol. 85. Cat. maj. 3. Gebot: „Denn das lasse dir gesagt seyn, ob du es gleich aufs beste wüßtest (Gottes Wort) und aller Dinge Meister wärest, so bist du doch täglich unter des Teufels Reich, der weder Tag noch Nacht ruhet, dich zu beschleichen, daß er in deinem Herzen Unglauben und böse Gedanken anzünde, darum mußt du immer Gottes Wort im Herzen, Mund und für Ohren haben.“ Auch deutet Luther im großen Katechismus p. 405. an, daß man mit dem Teufel einen Bund machen könne, damit er Geld genug gebe, zur Buhlschaft helfe ꝛc. — Zuletzt aber wird Christus am jüngsten Tage des Teufels Herrschaft ganz zerstören und ihn zu ewiger Pein in die Hölle stoßen C. A. art. 17. Apol. p. 217. F. C. p. 662.

§. 7.

Von der Anbetung Gottes, der Verehrung der Heiligen ꝛc.

Ein den Protestanten sehr wichtiger und am besten gleich hier mit hervorzuhebender Grundsatz ist der, daß nur dem dreieinigen Gott, als dem allein Ewigen, Unendlichen und ganz Vollkommenen, dem Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge, Anbetung und religiöse Verehrung (durch Anrufung um himmlische Hülfe, durch gläubiges Vertrauen und fromme, dankbare Hingabe des Herzens) gebührt und jede religiöse (mit religiösen Gefühlen verbundene) Verehrung anderer Wesen (oder gar Dinge), namentlich jede Anrufung derselben um himmlische Hülfen, nicht nur eine Schmälerung der Christo als unserm einigen Mittler und Fürsprecher gebührenden Ehre, sondern auch Abgötterei ist[1]). Cat. maj. 1. Gebot: Non habebis Deos alienos coram

1) Und darum ist die katholische Lehre von der Heiligen- und Engelanrufung am besten gleich hier mit zu erwähnen, obwohl sie einen nicht unpassenden Platz auch weiter unten finden würde im Capitel von Christo unserm

me. Hoc est, me solum pro Deo tuo habebis ac coles .... Jam in quacunque re animi tui fiduciam et cor fixum habueris, haec haud dubie Deus tuus est. Quare hujus praecepti sensus hic est, ut veram cordis fidem atque fiduciam exigat, a vero et unico Deo non aberrantem, sed illi soli constanter adhaerentem. . .

Weniger ſtreng in dieſem Punkte nimmt es die gern mit dem Paganismus vermittelnde und phantaſiereichere katholiſche Kirche, römiſchen und griechiſchen Bekenntniſſes. Sie ſtatuirt neben der allein Gott gebührenden eigentlichen Anbetung (Latria) noch eine Anrufung und Verehrung (dulia) der Heiligen und Engel. Unter jenen verſteht ſie piorum hominum spiritus, qui et corpore soluti sunt et nulla purgatione egent, jam ad fruendam beatitudinem, quae in clara dei visione sita est, admissi (Bellarmin. de beatitud. sanct. c. 1.), und an ihrer Spitze denkt ſie ſich die Mutter Gottes, Maria, der daher auch eine Hyperdulia zukommt. Unter den Heiligen aber unterſcheidet die römiſche Kirche wieder canoniſirte, denen eine öffentliche Verehrung (durch beſondere Feſte, Meſſen, Kirchen ꝛc.) und nicht canoniſirte, denen blos eine Privatverehrung zukommt, und das Recht der Canoniſation (Heilig- und Seligſprechung) erkennt ſie gegenwärtig blos dem Papſte zu. Da ſie jedoch das Anſtößige des herkömmlichen Heiligencultus wohl kennt, ſo drückt ſie ſich in der Beſtätigung deſſelben auf dem tridentiner Concil bis zur Zweideutigkeit vorſichtig aus; denn einerſeits will ſie denſelben nicht als eine religiöſe Pflicht gebieten, ſondern nur als gut und nützlich empfehlen, aber anderſeits verwirft ſie auch die Gegenlehre als gottlos; einerſeits redet ſie ausdrücklich nur von Fürbitten der Heiligen, die übrigens nur um des Verdienſtes Chriſti willen bei Gott wirkſam ſeien, aber anderſeits giebt ſie auch durch einzelne Andeutungen dem Glauben an eine beſondere Kraft der Verdienſte der Hei-

einigen Mittler und Fürſprecher, oder in dem von der jenſeitigen Kirche oder in der Lehre vom Cultus, wo dann zuerſt von den weſentlichen, nothwendigen, von Gott gebotenen Stücken deſſelben (der Anbetung, der Predigt des göttlichen Wortes und den heil. Sacramenten) und hierauf von den außerweſentlichen, nicht gebotenen, noch nothwendigen äußern Ceremonien gehandelt werden könnte.

ligen Raum, und der Catech. Roman. und das Missale Roman. zeigen, daß dies ihre eigentliche Meinung und Absicht ist. Vergl. Concil. Trid. sess. 25: Mandat S. Synodus omnibus episcopis et ceteris docendi munus curamque sustinentibus, ut juxta cathol. et apost. ecclesiae usum, a primaevis (!) christianae religionis temporibus receptum, sanctorumque Patrum consensionem et sacrorum conciliorum decreta, imprimis de Sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore et legitimo imaginum usu fideles diligenter instruant; docentes eos, Sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre, bonum atque utile esse suppliciter eos invocare, et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus J. Chr., Dominum nostrum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem, auxiliumque confugere; illos vero, qui negant Sanctos . . . invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum J. Chr., vel stultum esse, in coelo regnantibus voce vel mente supplicare, impie sentire [2]). — Cat. Rom. 3, 3. (§. 559. bei Danz): Invocandi sunt (angeli), quod et perpetuo deum intuentur et patrocinium salutis nostrae sibi delatum libentissime suscipiunt. Extant divinae scripturae testimonia hujus invocationis (Genes. 32, 26.). Ibid. §. 558: Docendum est, venerationem et invocationem s. Angelorum ac beatarum animarum . . . . huic legi (de uno deo colendo) non repugnare. Quis enim adeo demens est, qui edicente rege, ne se pro rege quisquam gerat, aut regio cultu atque honore affici patiatur, continuo putet nolle regem, suis ut magistratibus honos deferatur? Etsi enim Angelos Christiani adorare dicuntur, exemplo Sanctorum Veteris Testamenti, non eam tamen illis venerationem adhibent, quam deo tribuunt. — §. 560: Etsi ob eam causam magis etiam colendi et invocandi sunt (Sancti), quod pro salute hominum preces assidue faciunt, multaque eorum merito et

2) Und die Professio fidei Trident. verlangt geradezu zu schwören: „*constanter* teneo Sanctos — — venerandos atque invocandos esse."

ratia in nos Deus confert beneficia (2 Macc. 15, 22 f. Apoc. 5, . Zach. 1, 9.) . . . . — Lib. 4. c. 7. Non eodem modo Deum t Sanctos imploramus. Nam precamur Deum, ut ipse vel bona et vel liberet a malis; a Sanctis autem, quia gratiosi sunt apud eum, petimus, ut nostri patrocinium suscipiant, ut nobis a Deo npetrent ea, quorum indegemus. Hinc duas adhibemus pre- ndi formulas, modo differentes. Ad Deum enim proprie dici- us: Miserere nobis, Audi nos; ad Sanctum; ora pro obis; quanquam licet etiam alia quadam ratione etere a Sanctis ipsis, ut nostri misereantur: sunt nim maxime misericordes [3]). Von der imploratio san- tissimae Dei matris (cujus et praestantissima merita apud eum esse et summam voluntatem juvandi humanum genus, emo, nisi impie et nefarie, dubitare potest) ſ. ebendaſelbſt c. 6. Demnach bleibt alſo immer noch die Frage, ob nicht durch die Anru- ung der Heiligen, deren Fürbitten wegen ihrer Verdienſte in gewiſſen Fällen neben der Vertretung Chriſti noch gut und nöthig ſein ſollen, ie Ehre Chriſti als unſers einigen Heilandes doch geſchmälert wird, mal wenn es im Missale Rom. in der Meſſe am Allerheiligentage . 711. heißt: quaesumus, ut desideratam propitiationis abun- antiam multiplicatis intercessionibus largiaris. Und enſo fragt es ſich immer noch, ob eine ſolche Anrufung der Heiligen i Gebet mit der Bitte an unſere chriſtlichen Brüder auf Erden, daß : für uns beten, in Vergleich zu bringen und nicht doch eine ge- iſſe Abgötterei iſt, zumal da von den Heiligen nicht blos Fürbitten, ndern auch allerlei Hülfen und Rettungen erwartet werden. Jeden- lls iſt nicht abzuſehen, wie in dieſem Cultus ſogar eine Verherr- hung Gottes (des Allgütigen und Barmherzigen) und Chriſti unſers erſöhners liegen ſoll.

Noch unerträglicher iſt aber die damit zuſammenhängende Bilder- d Reliquienverehrung, von der das Concilium Trident. a. a. O. klärt: Sanctorum quoque martyrum et aliorum cum Chr. viven- um sancta corpora, quae viva membra fuerunt Christi et

3) *Eckii* Loci c. 14: Licet Sancti non sint adorandi latria, quia soli eo debetur, tamen venerandi sunt dulia. Bellarmin. de eccles. iumph. Lib. I. Bossuet exposit doctr. cath. c. 4.

templum Spiritus S., . . . a fidelibus veneranda esse; per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur: ita ut affirmantes, Sanctorum reliquiis venerationem atque honorem non deberi, ... omnino damnandos esse, prout jam pridem eos damnavit et nunc etiam damnat ecclesia[4]). Imagines porro Christi, Deiparae virginis et aliorum Sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas, eisque debitum honorem et venerationem impertiendam: non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae, vel quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, ... sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant: ita ut per imagines, quas osculamur, et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus et Sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur; id quod Conciliorum, praesertim vero secundae Nicaenae synodi decretis contra imaginum oppugnatores est sancitum. Denn wie ſehr ſich auch hier wieder die Synode bemüht, jeden Schein einer Begünſtigung des Aberglaubens von ſich fern zu halten, hat ſie letztere doch nur zu ſehr begünſtigt durch die Hinweiſung auf die vielen Wunder, die Gott durch die Reliquien gethan habe und noch thue[5]), durch die Forderung, den Bildern der Heiligen eine Art von Verehrung zu weihen, die den Heiligen ſelber nicht gebührt, und dadurch, daß ſie keine einzige abergläubiſche Vorſtellung namentlich verworfen, ſondern vielmehr durch Berufung auf die ſiebente ökumeniſche Synode manchen alten Mißbräuchen von neuem einen Freiſchein ausgeſtellt hat.

---

4) Aus welchem Verdammungsſpruche über die Reliquienverächter abermals erhellt, daß das Concil noch viel mehr die Heiligenverehrung ſelber als eine religiöſe Pflicht betrachtet habe.

5) Vergl. dazu noch Catech. Roman. Lib. III, 3. §. 561: Quid multa? si vestes, sudaria, si umbra Sanctorum, priusquam e vita migrarent, depulit morbos, viresque restituit: quis tandem negare audeat, Deum per sacros cineres, ossa, caeterasque Sanctorum Reliquias eadem mirabiliter efficere? Declaravit id cadaver illud, quod forte illatum in sepulchrum Elisaei, ejus tacto corpore, subito revixit. (2 Reg. 13, 21.)

Ganz ſo, oder faſt noch ſchlimmer, ſteht es mit der Heiligenverehrung und dem Bilder- und Reliquiendienſte in der griechiſchen Kirche, nur daß hier keine geſchnitzten, ausgehauenen oder gegoſſenen Bilder, ſondern blos gemalte und ausgelegte im Gebrauche ſind. (Metroph. Critop. c. 15.) — Die Conf. Orthod. handelt davon bei der Erklärung des erſten Gebotes, qu. 52., und ſagt p. 300.: Ideo Sanctorum ad Deum intercessionem (μεσιτείαν) nos imploramus, ut precibus suis apud ipsum causam nostram tueantur: neutiquam illos vero velut Deos quosdam invocamus; sed ut amicos Dei, cui serviunt (p. 305.: haudquaquam eos sanctissimo latriae honore (λατρευτικῶς) colimus, sed ut fratres nostros Deique amicos modeste invocamus). Und ſie vertheidigt das damit, daß wir ja ſchon unſere Brüder auf Erden um ihre Fürbitte angehen und angehen ſollen, wie vielmehr die Heiligen im Himmel und die Engel (ut patrociniis suis nobis apud Deum adsint, p. 303.), daß die Heiligen unſere Bitten ſicherlich hören, wenn nicht von Natur, ſo doch ex patefactione gratiaque divina (!) — daß ihre Fürbitte uns bei Gott nöthig ſei (p. 301., in den Act. Würtemb. p. 128. werden ſie geradezu μεσῖται genannt), — daß durch ihre Verehrung Gott ihr Freund geehrt, das erſte Gebot keineswegs übertreten, ſondern der Schrift (Pſ. 139, 17.) gemäß gehandelt werde. — Und dann heißt es in der Conf. Orthod. bei Erklärung des 2. Gebotes (non facies tibi simulacrum) p. 308.: Ingens inter imagines et simulacra (εἰδώλων καὶ εἰκόνων) discrimen est. Nam idola seu simulacra sunt figmenta et mera inventa hominum (1 Cor. 8, 4.) — — verum imago est repraesentamen exhibens rem veram, reapse in mundo existentem, veluti imago Servatoris nostri Christi et s. Virginis Mariae et omnium Sanctorum. — — Quando autem nos imagines veneramur et adoramus (τιμῶμεν καὶ προσκυνοῦμεν), non veneramur illitos tabulis colores aut ligna ipsa, sed Sanctos suis imaginibus repraesentatos eo cultus genere, quod Duliam appellitant. — Illud modo curandum nobis, ut cuique imagini sua addita inscriptio, quae, cujus Sancti imago sit, indicet etc. —

Die proteſtantiſche Kirche giebt gern zu, daß die Engel für uns bitten und das auch die Heiligen im Himmel für die Kirche im Allgemeinen thun, und daß das Andenken derſelben zum Lobe Gottes

und zur Stärkung unſers Glaubens und unſerer Tugend zu ehren iſt (nach lutheriſcher und anglicaniſcher Anſicht auch durch Beibehaltung des Michaelisfeſtes, der Marien-, Apoſtel- und Märtyrertage), aber ſie verwirft jede Anrufung und religiöſe Verehrung derſelben als ſchriftwidrig, abgöttiſch, dem Glauben an Chriſtum widerſtreitend und durch kein Exempel der Schrift noch der alten Kirche gerechtfertigt[6]), ſowie auch die kath. Diſtinction zwiſchen λατρεία und δουλεία (1 Theſſ. 1, 9., Gal. 4, 8.). S. Conf. Aug. art. 21.: De cultu Sanctorum docent, quod memoria Sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera juxta vocationem. — Sed scriptura non docet invocare sanctos, seu petere auxilium a sanctis, quia unum Christum nobis proponit mediatorem, propitiatorium, pontificem et intercessorem. Apol. p. 223.: Confessio nostra probat honores Sanctorum. Nam hic triplex honos probandus est. Primus est gratiarum actio. Debemus enim Deo gratias agere, quod osten-derit exempla misericordiae — — quod dederit doctores ... Secundus cultus est confirmatio fidei — — — tertius imitatio. — — Praeterea et hoc largimur, quod angeli orent pro nobis. Extat enim testimonium Zachariae (1, 12.), ubi Angelus orat.: Domine exercituum, usque quo tu non misereberis Jerusalem. De sanctis etsi concedimus, quod sicut vivi orant pro ecclesia universa in genere, ita in coelis orent pro ecclesia in genere, tametsi testimonium nullum de mortuis orantibus extat in Scripturis, praeter illud somnium sumptum ex libro

6) Vergl. dazu Chemnitii Examen Concil. Trid. III, 4, p. 865. — Eck ſelber, nachdem er für die Heiligenverehrung analogiſch Manches aus der heil. Schrift angeführt, bekennt doch zuletzt c. 15: Explicite non est praecepta sanctorum invocatio in s. literis, non in V. T., ubi populus alioquin erat propensus in idolatriam — neque sub Evangelio, ne gentiles conversi crederent, se iterum induci ad cultum terrigenarum.... Noluit ergo ss. expressis scripturis docere venerationem sanctorum: sed ejusmodi firmatos in fide docuit per miracula et sanctorum auxilia, fusis ad eos precibus, illos venerandos. Quamvis dispari cultu a Deo, qui latria colendus est: sicut Maria hyperdulia, et sancti *dulia*, quae extense etiam adoratio dicitur (!).

Machabaeorum posteriore. Porro ut maxime pro ecclesia orent Sancti, tamen non sequitur, quod sint invocandi [7]). Art. Smalc. p. 310.: Reliquiae sanctorum refertae multis mendaciis, ineptiis et fatuitatibus. — — Estque hoc omnium teterrimum, quod finxerunt, istas reliquias indulgentiam et remissionem peccatorum operari, et loco cultus Dei et boni operis, sicut Missam, illas venerati sunt.

Damit vergl. Conf. Helv. II. c. 5.: Divos nec contemnimus nec vulgariter de eis sentimus. Agnoscimus enim eos esse viva Christi membra, amicos dei — — Diligimus ergo illos ut fratres, et honoramus etiam, non tamen cultu aliquo, sed honorabili de eis existimatione, denique laudibus justis etc. — Honorandi ergo sunt propter imitationem, non adorandi propter religionem.

Conf. Remonstr. 16, 3.: Praeter hunc unicum mediatorem (Chr.) alios ullos vel angelos vel homines sive vivos sive mortuos religiose colere i. e. plus quam civiliter adorare vel invocare — — aut templa, altaria, festa iis consecrare — — prorsus illicitum deoque ingratum esse statuimus. Ja es wird dort ſogar geradezu geſagt: quippe de quibus scriptura passim affirmat, quod res nostras ignorent, et ea, quae sub sole fiunt, minime curent.

Uebrigens aber unterſcheiden ſich die Reformirten von den Lutheranern hier dadurch, daß ſie nicht blos die Bilderverehrung, ſondern überhaupt die Aufſtellung aller religiöſen Bilder und zwar auf Grund des zweiten Gebotes, in den Kirchen verwerfen. Luther ſchreibt hierüber (bei Walch 6, 2747.): „wenn das Anbeten hinweggethan wird, ſo kann man der Bilder gebrauchen, wie der Buch-

7) Von der Maria inſonderheit wird zugegeben (F. C. p. 608.), quod ea recte Mater Dei et appellatur et revera est; aber der Mariencultus wird verworfen; Declar. Thorun. 2, 3: ne quidem ipsa beat. Virgo Maria (etsi eam benedictam inter mulieres et prae omnibus celebrandam et venerandam, utpote Deiparam, agnoscimus) Mediatrix Dei et hominum appellanda est: neque illi, ceu Reginae Coelorum, dominium in omnes Creaturas — tribuendam nec — — peculiari servitio quisquam ei mancipandus etc.

ſtaben, die uns derer Dinge erinnern und ſie gleichſam vor Augen ſtellen.“ „Iſt's nicht Sünde, ſondern gut (erklärt er weiter 20, 212) daß ich Chriſtus Bild im Herzen habe, warum ſollts Sünde ſeyn wenn ichs im Auge habe?“ Und ſein Auftreten gegen die himmliſchen Propheten und Bilderſtürmer iſt bekannt. Die Conf. Helv. II. aber erklärt c. 4. (de idolis vel imaginibus Dei, Christi et Divorum) Quonium Deus spiritus est et invisibilis et immensa essentia non potest sane ulla arte aut imagine exprimi, unde non veremur cum scriptura, simulachra Dei mera nuncupare mendacia. — Rejicimus itaque non modo gentium idola, sed etiam Christianorum simulachra. Tametsi enim Christus humanam assumpserit naturam, non ideo tamen assumsit, ut typum praeferret statuariis atque pictoribus. — Idcirco approbamus Lactantii . . sententiam, dicentis: non est dubium, quin religio nulla sit, ubicunque simulachrum est. Recte item fecisse asserimus beatum Episcopum Epiphanium, qui in foribus ecclesiae inveniens velum, habens depictam imaginem quasi Christi vel sancti cujuspiam, scidit atque sustulit. Heidelb. Catech. Fr. 98: „Mögen nicht die Bilder als der Laien Bücher in der Kirche geduldet werden? nein, denn wir nicht ſollen weiſer ſeyn, denn Gott, welcher ſeine Chriſtenheit nicht durch ſtumme Götzen, ſondern durch die lebendige Predigt ſeines Wortes will unterwieſen haben.“

Unter den Antitrinitariern hat es zwar, vor und auch nach Socin, beſonders in Siebenbürgen, nicht an Leuten gefehlt, die (wie Jac. Paläologus, Joh. Sommer, Franz Davidis, Chriſt. Francken, Sim. Budny und die Budneiſten) Chriſto wegen ſeiner nicht weſentlichen, ſondern nur übertragenen Gottheit (göttlichen Macht und Herrlichkeit) conſequenter Weiſe eine göttliche Verehrung verſagen zu müſſen glaubten; aber die eigentlichen Socinianer erkennen ihm dieſelbe doch zu, weil nach der Schrift Alle, die den Vater ehren, auch den Sohn ehren ſollen, und weil Gott denſelben erhöht und ihm einen Namen gegeben hat, der über alle Namen iſt, daß im Namen Jeſu ſich beugen ſollen ꝛc. Vergl. dazu: De Jesu Christi invocatione disputatio, quam F. Socinus per scripta habuit cum Franc. Davidis anno 1578 et 1579, und Disput. inter F. Socin. et Chr. Francken de honore Chr., 1584 (in Bibl. Fratr. Pol. II. *709 ff.* *767 ff.*) — Cat. Rac. p. 50.: Quidquid divini Chr. habet,

scriptura eum patris dono habere aperte docet. — p. 164.: Primo praecepto Jesus addidit id, quod ipsum Jesum pro eo, qui in nos potestatem habeat divinam istoque sensu pro deo agnoscere . . . ac divinum ei honorem exhibere tenemur. — qu. 237.: (Honor Christo debitus) consistit in eo, quod, quemadmodum adoratione divina eum prosequi tenemur, ita in omnibus necessitatibus nostris ejus opem implorare possumus. Adoramus vero eum propter ipsius sublimem et divinam ejus postestatem. — qu. 246.: Quid vero sentis de iis hominibus, qui Christum non invocant nec adorandum censent? Prorsus non esse Christianos censeo. Deſſenungeachtet aber meint Socinus gegen Davidis a. a. O. p. 745. doch, daß nur die Verehrung Chriſti eine unbedingte Pflicht, die Anrufung aber mehr nur ein Recht ſei, das jedoch, wie er wieder hinzuſetzt, unter Umſtänden auch zur Pflicht werden könne (!), und der Catech. Racov. ſetzt zwiſchen der Verehrung Gottes und Chriſti den „ſehr großen Unterſchied", daß Gott als die erſte, dieſer nur als die zweite Urſache unſeres Heils verehrt und angerufen werde, — alles Diſtinctionen, die hier eine gewiſſe Inconſequenz des Socinianismus aufdecken und ihn nicht ganz gegen den Vorwurf der alten Orthodoxen ſchützen, daß ſeine Chriſtusanbetung eigentlich Abgötterei ſei. — Die Verehrung der Maria und der Heiligen wird ausdrücklich verworfen p. 173.

Dritter Abſchnitt.

Von dem urſprünglich guten und jetzt verderbten Zuſtande des Menſchen (de statu integritatis et de statu corruptionis).

§. 8.

Vom Urſtande des Menſchen.

In der religiöſen Anthropologie geht nun erſt eigentlich der dogmatiſche Zwieſpalt zwiſchen der katholiſchen und der proteſtantiſchen Kirche an.

Vom Urſtande des Menſchen war es ſeit Auguſtinus das ganze Mittelalter hindurch Lehre der katholiſchen Kirche geweſen, daß das erſte Menſchenpaar, von welchem das ganze Menſchengeſchlecht abſtammt, nach Gottes Bilde und zu ſeiner Aehnlichkeit geſchaffen, eine vollkommene Weisheit und Heiligkeit beſeſſen, wie auch noch anderer Vorzüge, einer beſonderen Herrſchaft über die Thiere, einer vollkommenen Geſundheit und eines zur Unſterblichkeit beſtimmten Leibes ſich erfreut habe. Und über dieſes Materielle des Urzuſtandes ſind auch Katholiken und Proteſtanten ſtets einverſtanden geblieben. Aber in Folge ihres Streites über die Erbſünde, durch die nach beiderſeitiger Anſicht jene urſprüngliche Weisheit und Heiligkeit verloren gegangen iſt, ſind ſie uneinig über ein paar nicht unwichtige formale Fragen geworden, ob nämlich jene ſittlichen Vorzüge den erſten Menſchen gleich mit anerſchaffen, von Natur eigen geweſen und das Weſentliche des göttlichen Ebenbildes geweſen ſeien, und ob ſomit durch den Fall dieſes Ebenbild ſelber verloren, oder nur getrübt worden ſei.

Unter den Katholiken hatten ſchon die meiſten Scholaſtiker (wie auch Väter) gelehrt, das göttliche Ebenbild ſelber könne nicht als durch den Fall ganz verloren gedacht werden (weil es auch nachher noch manchmal erwähnt werde, z. B. Gen. 9, 6.) [1]), und es ſei daher ein Unterſchied zu machen zwiſchen dem Bilde Gottes (imago Dei) und der Aehnlichkeit mit Gott (similitudo Dei); jenes beſtehe in der vernünftigen und freien Natur des Menſchen, gehöre zu ſeinem Weſen und ſei unverlierbar, dieſe aber beſtehe in ſeiner völligen actuellen Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Willen, in der justitia originalis, und ſei zwar dem erſten Menſchenpaare gleich vom erſten Augenblicke ſeines Daſeins an (originaliter, in ipso sui initio, mox ut homines extiterunt, nach Anſelmus) eigen geweſen, aber doch nur als ein übernatürliches Accidenz der menſchlichen Natur oder als ein beſonderes göttliches Gnadengeſchenk [2]). Und bei dieſer Anſicht

1) Aus Auguſtinus konnte man hierfür anführen Retract. 2, 24: non tanquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus habeat. Anderwärts freilich (z. B. de Genes. ad lit. 6, 27.) läßt er derſelbe verloren gegangen ſein (perdidit [eam] Adam per peccatum, quam recipimus per gratiam).

2) *Thom. Aquin.* I. qu. 100: Justitia originalis, in qua primus homo

ist auch die katholische Kirche den Protestanten gegenüber geblieben, wenn sie auch dieselbe in ihren symbol. Büchern nicht ganz deutlich und bestimmt vorgetragen hat. Im Conc. Trid. Sess. 5. heißt es nur ganz kurz: primum hominem, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat[3]), amisisse. Der Catech. Rom. aber nennt schon ausdrücklich die im Verein mit dem aequale temperamentum corporis den status integritatis ausmachende justitia originalis ein besonderes göttliches Gnadengeschenk, führt sie als etwas Besonderes neben dem göttlichen Ebenbilde auf und läßt es nur unbestimmt, ob auch das aequale temperamentum corporis mit zu dem Gnadengeschenk zu rechnen ist, was man aber in Betracht, daß der Katechismus von Dominikanern abgefaßt ist und die Unsterblichkeit ein Gnadengeschenk genannt wird, recht gut annehmen kann, ja eigentlich annehmen muß, weil ja der Mensch des übernatürlichen Geschenkes der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht bedurft haben würde, wenn er schon von Natur jenes Gleichgewicht der sinnlichen Neigungen und Triebe und in seinem freien Willen die Kraft zur fortwährenden Beherrschung derselben besessen hätte. Doch Bellarmin überhebt uns hier jeder weitern Interpretation. Er schreibt de gratia primi homin. c. 5. zuvörderst im Allgemeinen: Denique nescio, quomodo possit ullus hoc tempore Catholicus dubitare, fueritne primi hominis integritas naturalis an supernaturalis, cum duo summi Pontifices, Pius V. et Gregorius XIII. articulum illum damnaverint: integritas primae conditionis non fuit indebita naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio, — und dann giebt er dort näher den Sinn der Kirchlehre so an: sciendum est primo, hominem naturaliter constare ex carne et spiritu et ideo partim cum bestiis partim cum angelis communicare naturam; et quidem

conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut donum quoddam divinitus datum. Ebenso Duns Scotus und Bonaventura.

3) Vergl. zu diesem absichtlich unbestimmten Ausdrucke Salig I. S. 474. Uebrigens sagen aber auch streng katholische Theologen, die das Uebernatürliche der justicia orig. festhalten, primos homines creatos oder conditos esse in oder cum just. orig.

ratione carnis . . . habere propensionem quandam ad bonum corporale et sensibile, in quod fertur per sensum et appetitum, ratione spiritus habere propensionem ad bonum spirituale et intelligibile, in quod fertur per intelligentiam et voluntatem. Ex his autem diversis vel contrariis propensionibus existere in uno eodemque homine pugnam quandam, et ex ea pugna ingentem bene agendi difficultatem, dum una propensio alteram impedit... Sciendum secundo, divinam providentiam initio creationis, ut remedium adhiberet huic morbo seu languori naturae humanae — — addidisse homini donum quoddam insigne, justitiam videlicet originalem, qua veluti aureo quodam freno pars inferior parti superiori et pars superior deo facile subjecta contineretur; sic autem subjectam fuisse carnem spiritui, ut non posset ipso invito moveri, neque ei rebellis fieri, nisi ipse fieret rebellis deo. — Nos existimamus, rectitudinem illam etiam partis inferioris fuisse donum supernaturale et quidem per se, non per accidens, ita ut neque ex naturae principiis fluxerit, neque potuerit fluere. Auch macht derſelbe nach dem Vorgange der Scholaſtiker einen Unterſchied zwiſchen dem Ebenbilde und der Aehnlichkeit Gottes, indem er (de gratia et lib. arbitr. 1, c. 6.) ſagt: imaginem in natura, similitudinem in probitate et justitia sitam esse, per justitiam autem virtutes ac potissimum caritatem intelligi oportere, und indem er anderwärts ſtatt der similitudo die justitia orig. nennt als ornamentum quoddam et perfectio imaginis Dei, die allein durch den Fall verloren gegangen, während das Bild Gottes (Intelligenz und Freiheit; Sirach 17, Weish. 2, 23.) nur verdunkelt worden ſei. Und ſo erhellt denn hieraus, daß nach katholiſcher Lehre ſchon der status integritatis als ein status gratiae (und zwar auch hier ſchon vorerſt als status gratiae gratum facientis gegenüber dem der gratia consummata) zu denken und von dem status purae naturae, wenn auch nicht der Zeit nach, ſo doch im Gedanken wohl zu unterſcheiden iſt, oder daß das, was wir den Stand der natürlichen Integrität nennen, nach katholiſcher Lehre ſchon ein Stand gnadenvoller Erhöhung war, — daß die erſten Menſchen zwar eine habituelle Weisheit und Gerechtigkeit beſaßen, aber nicht als eine angeborne und aus ihren natürlichen *Kräften* reſultirende Vollkommenheit, ſondern als eine ihnen aus be-

ſonderer Gnade verliehene Erleuchtung und entſchiedene Willensrichtung auf das Gute, — woraus denn wieder folgt, daß wir wohl zur Gottähnlichkeit in Heiligkeit und Gerechtigkeit geſchaffen und beſtimmt, aber die ausreichende Kraft dazu niemals, auch vor dem Falle nicht, in unſerer Natur gehabt haben, daß alſo dieſe Gottähnlichkeit eigentlich außer der Sphäre des rein Menſchlichen liegt, und der Verluſt derſelben durch die Erbſünde nicht an ſich ſchon eine völlige Verderbniß der menſchlichen Natur genannt werden kann.

Die griechiſche Kirche ſchreibt in der Conf. Orthod. I, qu. 23. (p. 84. bei Kimmel) den erſten Menſchen vollkommene Unſchuld (mali inscientiam et imperitiam), verbunden mit vollkommener Gotteserkenntniß und Gerechtigkeit bei, und ſagt übertreibend, daß ſie ſo den Engeln gleich geweſen ſeien. Dabei aber ſcheint auch Doſitheus in ſeiner Confeſſion cap. 14. die urſprüngliche, durch den Fall verlorene Vollkommenheit als etwas Uebernatürliches zu bezeichnen, wenn er ſagt: hominem haudquaquam tamen ejus, quam ab optimo Deo acceperat, naturae virtutisque naturalis jacturam fecisse, alioquin enim rationalis non esset ac proinde nec homo: imo vero ejusdem et modo credimus esse naturae, quam, cum crearetur, accepit, imo et eadem naturali virtute utique viva et efficaci (quae est facultas liberi arbitrii) pollere, ita ut possit naturaliter eligere et operari bonum. Metroph. Critop. Conf. c. 3. — Auch unterſcheidet der Patriarch Jeremias in den Act. Wirtemb. p. 366. zwiſchen dem Bilde Gottes als etwas Anerſchaffenem und der Aehnlichkeit Gottes, die erſt zu erwerben, gleichwie es bei Wegſcheider heißt: homo Deo similis non nascitur, sed fit.

Mit dieſer katholiſchen Anſicht konnte ſich aber Luther wegen ſeiner aus Auguſtins ſpäteren Schriften geſchöpften und für ächt bibliſch gehaltenen Vorſtellungen von der Erbſünde nicht befreunden. Denn wenn der Menſch nach dem Falle das göttliche Ebenbild in ſeiner vernünftigen Natur noch beſitzen und in der justitia orig. nur eine übernatürlich verliehene Vollkommenheit verloren haben ſollte, ſo konnte die Erbſünde keine reelle Verſchlimmerung der menſchlichen Natur und die concupiscentia nicht etwas Sündhaftes und Strafbares ſein. Und daher behauptete denn Luther, daß die justitia origin. (die vollkommene Weisheit und Heiligkeit) das göttliche Ebenbild ſelber (im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes) ſei und im

Anfange mit zur Natur des Menschen (oder, wie er sich einmal weniger genau ausdrückt, zum Wesen desselben) gehört habe. Vergl Comment. in Genes. c. 3.: Vide, quod sequatur ex illa sententia, si statuas, justitiam orig. non fuisse naturae, sed donum quoddam superfluum additum. Annon sicut ponis, justitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis? Annon igitur frustra est mittere redemtorem Christrum, cum justitia origin., tanquam res aliena, a natura nostra ablata est et integra naturalia manent? und ebendaselbst die Behauptung: justitiam orig. non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ita ut naturae Adae esset, diligere Deum, credere Deo, agnoscere Deum etc. Haec tam naturalia fuere in Adamo, quam naturale est, quod oculi lumen recipiunt.

Und dies ist denn auch die Meinung unserer symbolischen Bücher, die zwar von dem göttlichen Ebenbilde nur gelegentlich im Art. von der Erbsünde handeln, aber es nirgends von der justitia origin. unterscheiden, sondern diese immer als das Wesentliche, als den Hauptbestandtheil desselben hervorheben und zuerst nennen (nach Coloss. 3, 10. Ephes. 4, 24.). In der Augsb. Confession wird es noch nicht erwähnt. In der Apologie aber geht Melanchthon auf eine Beschreibung desselben ein, um den Begriff der Erbsünde festzustellen. Er sagt dort p. 53: Vetus definitio recte intellecta prorsus idem dicit (quod nos), cum ait, peccatum originis carentiam esse justitiae originalis. Quid est autem justitia? Scholastici hic rixantur de dialecticis quaestionibus, non explicant, quid sit justitia originalis. Porro just. in Scripturis continet non tantum secundam tabulam Decalogi, sed primam quoque, quae praecipit de timore Dei, de fide, de amore Dei. Itaque justitia orig. habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi. Idque testatur Scriptura, cum inquit (Gen. 1, 27.) hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse. Quod quid est aliud, *nisi in homine* hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae

Deum apprehenderet et in qua reluceret Deus? — Sic interpretantur similitudinem Dei Irenaeus et Ambrosius .... et Paulus ad Ephesios (5, 9.) et Colossenses (3, 10.) ostendit, imaginem Dei notitiam esse Dei, justitiam et veritatem. Nun iſt zwar darin nicht geſagt, ob dieſe urſprüngliche geiſtige und ſittliche Vollkommenheit mit zur Natur des Menſchen gehört habe, aber es geht das doch ſchon ziemlich deutlich aus den Worten hervor: aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi, womit den erſten Menſchen eine von Natur völlig ausreichende Kraft zum wahren Guten zugeſprochen (vergl. p. 54: non actus tantum, sed dona et vim ad haec efficienda) und jene habituelle Weisheit und Gerechtigkeit als eine von Natur ihm eigene beſchrieben wird; ganz deutlich aber erhellt es aus der Bemerkung p. 52: propriis viribus posse diligere Deum super omnia — — quid est aliud, quam habere justitiam originalem? Und ebenſo heißt es dann auch F. C. p. 640: Peccatum orig. est privatio concreatae in paradiso justitiae originis seu imaginis dei (worin zugleich liegt, daß eben mit der just. orig. das göttliche Ebenbild ſelber verloren iſt). Vergl. auch Conf. Saxon., wo die just. orig. genannt wird in ipsa hominum natura lux in mente et conversio voluntatis ad Deum etc.

Und ſo beſteht denn das göttliche Ebenbild nach unſern Symbolen nicht etwa ſchon in der den Menſchen verliehenen Intelligenz und Willensfreiheit, als an welchen es blos haftet, ſondern zuvörderſt in einer beſondern urſprünglichen Vollkommenheit und moraliſchen Güte (Χαρισμα) dieſer Kräfte, in dem natürlichen Vermögen, Gott recht zu erkennen, zu lieben, zu vertrauen (liberum arbitrium), aber dabei zugleich auch — was von mehreren, wie von Rettberg a. a. O. p. 27. mit Unrecht auf die Seite geſtellt wird — in einer gleich von vornherein poſitiv guten, obwohl flexibeln Willensrichtung, in einer menſchlich vollkommenen habituellen Weisheit und Heiligkeit, und in einem richtigen, der Vernunft conformen Gleichgewicht aller ſinnlichen Triebe, wie auch in vollkommener Geſundheit des Leibes[4]). Und daraus ergiebt ſich denn auch, was zugleich mit aus der

4) *Quenstedt* theolog. didact.-polem. II, 17: Imago Dei (specialiter et proprie accepta) non est quaerenda in illis rebus, quae post lapsum in homine adhuc supersunt .... quia imago Dei per inobedien-

Lehre von der Erbſünde folgt, daß dieſe den erſten Menſchen zwar natürliche (uns nun erſt aus Gnaden wieder zu Theil werdende) justitia originalis doch nur ein bloßes Accidenz der menſchlichen Natur, nicht etwas Weſentliches (die essentia formalis) derſelben war, wie Flacius meinte [5]), aber wohl, wie aus der Erbſündenlehre folgt, propagabilis. Die noch genauere Diſtinction aber, daß ſie nicht ein ab extra, ſondern intus accedens, und zwar propagabilis, aber doch nicht ex natura per se et necessario velut proprium inseparabile emanans (Hollaz), etwas aus der Natur nothwendig Reſultirendes geweſen ſei, findet ſich in den ſymboliſchen Büchern nicht. Außerdem aber wird in dieſen jedenfalls auch die nicht ausdrücklich erwähnte Unſterblichkeit des Leibes mit zum göttlichen Ebenbilde gerechnet, weil ſie ja faſt ſchon unter gewiſſen Bedingungen aus dem aequale temperamentum corporis („fein vollkommene Geſundheit und allenthalben rein Ge-

---

tiam primi Adami amissa, per obedientiam secundi Adami est nova creatione reparanda .... Distinguendum inter substantiam hominis seu materiam ipsam et id, quod ei ... arctissime adhaeret et illam accidentaliter, intrinsece tamen perficit; sive distinguendum inter naturam ipsam et ejus qualitates, sive perfectiones in qualitatibus: non illam, sed has notat imago Dei. Paucis: illa non est homo, sed in homine, h. e. non est homini substantialis sive essentialis (Flacius), sed accidentalis. — Baier Compend. p. 300: Haec sapientia, justitia et sanctitas primorum hominum ita obtinet rationem imaginis div., ut ea sola atque unica sit, a qua homo, absolute loquendo, imago Dei appellari possit.

5) F. C. p. 577: Est etiam diligenter observanda varia significatio vocabuli naturae .... Quandoque enim ipsam hominis substantiam significat .... Interdum vero per vocabulum naturae intelligitur ingenium, conditio, defectus, aut vitium .. in ipsa natura insitum et inhaerens. Et in hac posteriore significatione werde es hier gebraucht. p. 651: Quod vero ad Latina vocabula, substantiae et accidentis attinet, in publicis concionibus ... ab iis abstinendum censemus .... (Tenendum tamen): quod omne, quidquid est, aut substantia sit, aut accidens, quod non per se subsistit, sed in aliqua substantia est et ab ea discerni potest.... Et Augustinus constanter loqui solet: Peccatum originale non est ipsa *natura, sed* accidens vitium in natura, 652.

blüt[4]) resultiren mußte[6]) und auch der leibliche Tod gewöhnlich als Strafe des Sündenfalles dargestellt wird; vergl. Apolog. p. 196: sic et mortem corporis propter peccatum Deus homini inflixit et post peccatorum remissionem propter exercendam justitiam non ademit. Das dominium in creaturas wird aber nicht erwähnt.

Es liegt in dieser Lehre unserer Kirche unverkennbar eine tief sentimentale und zugleich hoch begeisternde Poesie. Denn wenn der Mensch von Natur so war, wie er hier geschildert wird, und der von den Katholiken angenommene status purorum naturalium und sittlicher Indifferenz als eine reine Negation ein Unding ist: wie hoch war dann des Menschen Würde, und wie tief sind wir jetzt gefallen und verderbt! Aber wie viel Aufforderung haben wir dann auch in uns selber schon, in Christo eine Gottähnlichkeit uns wieder anzueignen, in der nichts Uebermenschliches, sondern nur die verloren gegangene Integrität der menschlichen Natur liegt. Doch fragt sich dabei freilich, ob in dieser Poesie keine Uebertreibung ist.

Die reformirte Symbollehre stimmt hier vollkommen mit der lutherischen überein. Sie tritt zunächst, in der Conf. Helv. 7, dem Materialismus mit der Erklärung entgegen: dicimus, constare hominem duabus ac diversis quidem substantiis in una persona: anima immortali, utpote quae separata a corpore nec dormit nec interit etc. (vergl. Conf. Basil. 7.), und dann stellt sie den Urstand der Menschheit, wie die unsrige, als einen status integritatis und perfectionis dar, als einen Stand, in welchem der Mensch in dem ihm anerschaffenen göttlichen Ebenbilde nicht nur die rechte Richtung und Kraft zur wahren Gotteserkenntniß und Heiligkeit, sondern auch letztere selber mit besessen habe. Helv. II. c. 8: Fuit homo ab initio a deo conditus ad imaginem dei, in justitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus. Sed instinctu serpentis et sua culpa a bonitate

6) Vergl. dazu Quenst. a. a. O. II, 8: Distingue inter immunitatem a morte absolutam .... et hypotheticam seu ordinatam, quae fuit in primo statu, scil. quousque non peccaret homo, quaeque non excludebat usum cibi ac potus, et praesertim esum arboris vivificae, sed includebat, quibus mediis naturaliter poterant vitam perpetuare protoplasti. Aliud est, non posse mori, aliudque posse non mori. Hoc peccatoribus omnibus, illud Adamo integro, istud beatis competit.

et rectitudine deficiens etc. Conf. Belg. art. 14: Credimus, deum ex terrae pulvere hominem creasse et ad suam imaginem et similitudinem fecisse et efformasse, bonum nempe, justum et sanctum, qui suo sese arbitrio ad divinam voluntatem per omnia componere posset. Scot. 2: confitemur et agnoscimus Deum creasse hominem, videlicet primum nostrum parentem Adamum, in imaginem et similitudinem suam. Cui sapientiam, dominium, justitiam, liberum arbitrium et claram sui ipsius notitiam dedit: adeo, ut in tota hominis natura nulla potuerit notari imperfectio. — Canon. Dordr. 3, 1: Homo ab initio ad imaginem dei conditus vera et salutari sui creatoris et rerum spiritualium notitia in mente et justitia in voluntate et corde, puritate in omnibus affectibus exornatus adeoque totus sanctus fuit. Und aus den hier angeführten Stellen ſieht man auch, daß hier unter dem göttlichen Ebenbilde bald die Befähigung zu allem Guten, bald die factiſche Conformität mit Gottes Willen, bald auch beides zugleich (ganz ſo wie in der Apol. C. A.) verſtanden wird, einigemal aber auch ſchon im allgemeinen die intelligente und ethiſche Natur des Menſchen. Hier aber wird das Wort imago Dei, gerade wie bei Quenſtedt und andern lutheriſchen Dogmatikern, die dieſen Gebrauch zuließen, doch nur improprie und sensu latiori von des Menſchen ſubſtantiellen Kräften gebraucht, und wenn es auch eine Maxime vieler reformirten Theologen ſein mag, unter dem göttlichen Ebenbilde jenes Subſtantielle und darum Unverlierbare zugleich mit zu begreifen, ſo blieb doch auch ihnen die justitia originalis immer der weſentliche und vornehmſte Theil des göttlichen Ebenbildes[7]). Vergl. Calvini Instit. I, 15, 4: Id vero (quid sit imago div.) non aliunde melius quam ex reparatione corruptae naturae cognosci potest (de qua confer Col. 3, 10. Eph. 4, 24.). . . Priore loco agnitionem ponit (Apost.), altero

7) Vergl. dazu Burmann, synopsis theologiae (Utrecht 1671) p. 383: Imago Dei hisce tribus fere absolvebatur partibus. Primo antecedenter ea consistebat in spirituali et immortali animae natura inque intelligendi et volendi facultate, secundo formaliter et praecipue in animi dotibus, sapientia et sanctitate, tertio consequenter in hominis totius (etiam corporis) immortalitate et in dominio in creaturas. Vergl. Calv. *a. a. O. I, 15, 4.*

autem sinceram justitiam et sanctitatem: unde colligimus initio in luce mentis, in cordis rectitudine, partiumque omnium sanitate conspicuam fuisse Dei imaginem. Quanquam enim fateor synecdochicas esse loquendi formas, non potest tamen principium hoc convelli, quod in renovatione imaginis Dei praecipuum est, in ipsa etiam creatione tenuisse summum gradum. Wenn daher Calvin (I, 15, 4.) ſchreibt: Etsi fatemus non prorsus exinanitam ac deletam in eo fuisse imaginem Dei, sic tamen corrupta fuit, ut quicquid superest, horrenda sit deformitas, ſo redet er eben hier von der imago sensu latiori oder essentialis, denn die eigentliche, accidentielle iſt auch nach ſeiner Meinung verloren. Auffallend aber bleibt bei ihm doch eine Stelle, a. a. O. I, 2, 12, wo er faſt den proteſtantiſchen Standpunkt zu verlaſſen ſcheint, indem er ſchreibt: Illa vulgaris sententia, quam sumserunt a Augustino, mihi placet, naturalia dona fuisse corrupta in homine per peccatum, supernaturalibus autem exinanitum fuisse. Nam hoc posteriore membro intelligunt tam fidei lucem, quam justitiam, quae ad coelestem vitam aeternamque felicitatem adipiscendam sufficerent[8]). . . Haec omnia cum nobis restituat Christus, adventitia censentur, et praeter naturam, ideoque fuisse abolita colligimus. Rursum sanitas mentis et cordis rectitudo simul fuerunt ablata, atque haec est naturalium donorum corruptio. Hier ſcheint er an dem Weſentlichen des göttlichen Ebenbildes die poſitive und habituelle Gerechtigkeit und Heiligkeit von der bloßen urſprünglichen Güte und Integrität der menſchlichen Natur zu unterſcheiden und, indem er ſie etwas Uebernatürliches nennt, als ein donum supernaturale und superadditum im katholiſchen Sinne zu betrachten; aber letzteres anzunehmen verbietet doch ſchon der letzte Satz, wo er des Menſchen Geiſt und Herz nicht im Widerſtreit zwiſchen dem Guten und Böſen, ſondern gleich mit der rechten Befähigung und Richtung auf das Gute geſchaffen denkt und alſo jene rectitudo cordis ſelber nicht mit Bellarmin (de gratia primi homin. c. 5.) für ein donum supranaturale, sed quidem per se, non per accidens anſieht, daher er denn auch die

8) Sect. 16. nennt er ſie gratuita dona. In den Can. Dordr. p. 713. werden ſie richtiger dona spiritualia genannt.

justitia originalis nicht mit den Katholiken für ein donum supernaturale per se (quod ex genere suo non est aptum fluere ex principiis naturae), ſondern nur für ein supernaturale per accidens anſehen konnte, nicht für ein ſchlechthin und äußerlich Uebernatürliches, ſondern nur für ein Uebernatürliches inſofern, als es nicht mit Nothwendigkeit aus der Integrität der menſchlichen Natur reſultirte und der Menſch nicht bonus per essentiam (im Beſitz einer sanctitas essentialis), ſondern immer nur per participationem dei war, auch bei der Integrität ſeiner Natur immer noch der Hülfe (der Gnade, des Geiſtes) Gottes bedurfte, ad constanter bene operandum, quo posset continuare, si vellet. Und letzteres, was mit Calvins Anſicht von der Allwirkſamkeit der göttlichen Gnade und der Election zuſammenhängt, kommt hier ganz beſonders in Betracht, daß ihm nämlich auch die justitia originalis zwar weſentlich ein Product des menſchlichen freien Willens, aber doch nur des durch Gottes Geiſt freien und in der Freiheit ſuſtentirten Willens war [9].

9) Und dieſelbe Anſicht hatte ja auch Luther in ſeiner Schrift de servo arbitrio ed. Jen. III, p. 185: Etsi primus homo non erat impotens, assistente gratia, tamen in hoc praecepto satis ostendit ei Deus, quam esset impotens, absente gratia. Quod si is homo, cum adesset spiritus, nova voluntate non potuit velle bonum de novo propositum, i. e. obedientiam, quia spiritus illam non addebat, quod nos sine spiritu possemus in bono amisso? — Richtiger aber und mehr im Intereſſe des Proteſtantismus iſt es allemal den Begriff der Gnade und des Uebernatürlichen gar nicht auf dieſes Gebiet anzuwenden; und darin ſtimmen auch die meiſten reformirten mit den lutheriſchen Theologen auf Grund der ſymb. Bücher überein. Alstedt theolog. didact. 263: Nullo modo dici potest, quod haec imago Dei fuit supernaturalis. Ryssen I, 198. Sanctitas illa non fuit supernaturalis. Ebrard a. a. O. S. 336. Die Lehre von dem adjutorium gratiae (cooperantis) hat nur einen Sinn und Conſequenz, wenn man von der gratia creationis (der natürlichen Begabung des Menſchen) dieſe katholiſch mit dem Lombarden (Lib. II, dist. 22 f.) denkt: poterat homo per auxilium gratiae creationis resistere malo, sed non perficere bonum, poterat bene vivere quodammodo ... sed non poterat sine *alio* gratiae adjutorio spiritualiter vivere, quo vitam mereretur aeter-

Vergl. Instit. II, 2, 1: Nam si ne tum quidem hoc homini concessum fuit, ut in se gloriaretur, quum Dei beneficentia summis ornamentis esset insignitus, quantum nunc humiliari convenit, ubi ob suam ingratitudinem ab eximia gloria in extremam ignominiam deturbatus est? Pro eo, inquam, tempore, quo in summum honoris fastigium evectus erat, Scriptura nihil aliud ei tribuit, quam quod creatus esset ad imaginem Dei: quo scil. insinuat, non propriis bonis, sed Dei participatione fuisse beatum. Vergl. II, 3, 10. 13.

Die Arminianer wollen nicht gerade läugnen, daß die ersten Menschen in dem göttlichen Ebenbilde Gaben besessen haben, mit denen jetzt keiner geboren wird, nämlich nicht blos eine vollkommene Unschuld und unversehrte Geistes- und Willenskräfte, sondern auch eine gewisse Weisheit und eine bestimmte Richtung des Willens auf das Gute; aber sie streiten ihnen jenen hohen, von den Orthodoxen gerühmten, Grad von Weisheit und Heiligkeit ab, bei dem es ihnen, wie sie sagen, würde unmöglich gewesen sein zu sündigen; sie meinen, daß die Orthodoxen sich selber widersprechen, wenn sie einerseits einräumen, daß Gott den Menschen flexibilem (justum et mutabilem) geschaffen habe, non talem, qui non posset nec vellet unquam peccare, und doch wieder von einer vollkommenen Weisheit und Gerechtigkeit reden. Uebrigens betonen sie stark mit die Herrschaft über die Creaturen, und läugnen, daß Adam einen unsterblichen Leib besessen habe, ohne es bestreiten zu wollen, daß er zur Unsterblichkeit bestimmt gewesen und ohne Sünde vom Tode würde verschont geblieben sein. Conf. Remonstr. 5, 5: intellectu etiam puro animoque integro et libera voluntate aliisque affectibus integris ornavit (eos) Deus, quin et necessaria in isto statu sapientia, integritate gratiaque varia sufficienter instruxit, non solum ut in caeteras creaturas imperio ac dominio recte uti scirent, sed ut dei etiam . . . erga se voluntatem recte intelligerent suamque propriam voluntatem deo — ultro subjicerent. — Apol. C. Rem. p. 60 b. Qualemcunque justitiam Adamo et Evae attri-

---

rum. So aber dachten die Reformatoren vom Urstande nicht, und daher war es falsch, daß sie aus Liebe zu ihrer Prädestinationslehre, auch hier schon zuletzt Alles von der Gnade abhängig machten.

bueris — — eam volentibus ac lubentibus Remonstrantibus Adamo et Evae attribueris, dummodo justitiam orig. ejusmodi qualitatem aut formam esse non dicas, qua posita impossibile fuerit Adamum peccare et qua non posita impossibile fuerit Adamum non peccare. p. 42: Falsum est, corpus Adami immortale i. e. incorruptibile fuisse; corpus omne animale — — corruptibile esse ratio recta docet. — Limborch theol. chr. 2, 24, 5: Sane homines primos in primaevo suo statu longe perfectioris fuisse conditionis, quam nos, cum in lucem edimur, evidentissimum est. Non enim mens ipsorum fuit tabulae instar rasae, omnique cognitione destituta, sed ipsi scientia actuali fuere praediti et necessaria sapientia in statu illo a deo instructi... Non tamen erant omniscii, aderat et ignorantia quarundam, nesciebant se nudos esse vel potius, nuditatem esse indecoram. — Lex naturae — stimulus fuit ac instinctus naturalis ad faciendum quod licitum erat: infantium instar, qui nullo ad legis transgressionem appetitu ducuntur, sed rebus omnibus, quantum necessitas requirit, uti contenti sunt. 2, 24, 10: Primum hominem, nisi peccasset, non fuisse moriturum, dubitandum non est, mors enim poena peccati fuit. Inde vero non recte hominis immortalitas infertur. — 24, 2: Hoc dominio (in omnia creata) Deum proprie refert, estque quasi visibilis Deus in terra super omnes Dei creaturas constitutus.

Die Socinianer, das Göttliche überall in die Macht und Herrschaft setzend, erblicken auch das göttliche Ebenbild vornämlich in der durch Vernunft bedingten Herrschaft über alle niedern Wesen; eine habituelle Weisheit und Gerechtigkeit aber sprechen sie den ersten Menschen ganz ab. Nach ihrer Meinung waren dieselben von Natur sterblich (obwohl vielleicht von Gott, im Fall sie nicht sündigten, aus Gnaden zum Eingang in das ewige Leben ohne den leiblichen Tod bestimmt), geistig waren sie unwissend und unerfahren und sittlich zwar mit dem Vermögen der Freiheit begabt, aber ungeübt im Guten, wie Kinder, und vornherein den Reizen ihrer der Vernunft widerstreitenden Sinnlichkeit ausgesetzt. Faust. Soc. Praelectt. c. 3. (B. Fr. P. I. p. 539.) Dei imago et similitudo ad quam conditus est homo, ne in ipsa quidem mente ac ratione, unde omnis justitia *in ullum* derivari poterat, praecipue consistit, sed in dominatu

rerum omnium, praesertim inferiorum. — Adv. Puccium a. a. O. p. 288: Ex quibus verbis (Gen. 1, 26.) apertissimum est, imaginem et similit. illam imperio homini in cetera animantia et in ipsam terram dato contineri, praesertim iis, qui sciunt, Epexegesim figuram apud Hebraeos, qui expositivis particulis non utuntur — — frequentissimam esse, ut hoc loco nihil aliud sit: Et dominetur, quam Qui scilicet dominetur (Beſtimmung zur Herrſchaft).

Cat. Racov. q. 41: Cur vero nihil habet commune homo cum immortalitate? Idcirco quod ab initio de humo formatus proptereaque mortalis creatus fuerit. p. 18: Ab initio homo mortalis creatus fuit i. e. talis, qui non solum natura sua mori potuerit sed etiam, si naturae suae relinqueretur, non potuerit non mori, licet divino beneficio semper in vita conservari posset. — Praelectt. c. 3: Concludamus igitur, Adamum etiam antequam mandatum illud dei transgrederetur, revera justum non fuisse, cum nec impeccabilis esset nec ullam peccandi occasionem habuisset. . . . Sed sunt qui dicant, originalem ejus justitiam in eo fuisse, quod rationem appetitui ac sensibus dominantem haberet eosque regentem, nec ullum inter ipsam et illos dissidium esset. Verum nulla ratione adducti hoc dicunt, cum potius ex eo, quod Ad. deliquit, appareat appetitum ac sensus rationi dominatos fuisse nec bene inter hanc et illos antea convenisse.

Die Quäker ſtellen ſich den Urzuſtand der Menſchheit (nach allen ihren Aeußerungen über den Sündenfall zu ſchließen) ziemlich vollkommen und ſelig vor; ſie laſſen erſt in Folge der Sünde Adams den Tod in die Welt gekommen ſein (den ſie indeß einen Gewinn für die Heiligen nennen, und keine Beſtrafung wegen der adamitiſchen Sünde)[10] und ſetzen offenbar die urſprüngliche Vollkommenheit Adams darein, daß derſelbe einen hellen Schein jenes übernatürlichen Lichtes, eine kräftige Bewegung jenes göttlichen Geiſtes in ſich hatte, durch den der Wiedergeborne in alle Wahrheit geleitet und in die ſeligſte Gemeinſchaft mit Gott gebracht wird. Vergl. Apologie (deutſche Ausgabe) p. 61.: „Was das erſte anlangt, ſo will ich die allzuſorg-

10) Aehnlich aber auch die Apol. C. A. p. 194: Mors (credentis) sine ullo sensu irae, proprie non est poena.

fältig gesuchten Begriffe (curiosas notiones), welche ihrer viel wegen des Zustandes Adams vor dem Fall haben, vorbeygehen. Unterdessen seynd doch alle hierinnen einig, daß er dadurch ein sehr großes verloren (magnam felicitatem amiserit), nicht allein in Ansehung des äußerlichen Menschen, sondern wegen der wahren Gemeinschaft, so er mit Gott hatte. Dieser Verlust war ihm angedeutet in dem Befehl Gen. 2, 13., „denn welches Tages du davon essen wirst, wirst du des Todes sterben." Dieser Tod konnte kein äußerlicher seyn, oder die Auflösung des äußerlichen Menschen, denn er sturbe erst etliche hundert Jahr solcher Gestalt hernacher; so daß es nothwendig auf sein geistliches Leben und Gemeinschaft mit Gott zielet. — p. 69.: „Ferner, so ist der Tod, obschon ein Erfolg des Falls, so viel er die Menschen irdische Natur angeht, bei denen Heiligen kein Sold der Sünden, sondern vielmehr ein Schlaf, wodurch sie vom Tod zum Leben durchdringen." — p. 61.: „so wir nun feststellen mögen, daß Adam in seiner Natur — — weder einen Willen noch Licht behalten, welche fähig gewesen wären, ihm die Erkenntniß in geistlichen Dingen zu geben" ꝛc. — und p. 64., wo geleugnet wird, daß noch etwas von dem göttlichen Ebenbilde zurückgeblieben, wodurch die Heiden Gott erkennen und einige gute Werke verrichten könnten; — denn das geschehe vielmehr durch innere Erleuchtung von oben, durch ein Wiederaufleben des in dem sündigen Menschen erloschenen übernatürlichen Lichtes.

§. 9.

Vom Sündenfall und den Folgen desselben im Allgemeinen.

Wenn nun aber in der protestantischen Kirche gelehrt wird, daß die ersten Menschen vollkommen gut geschaffen waren, indem sie nicht nur die Fähigkeit und die ausreichende Kraft, Gott über Alles zu lieben, sondern auch eine habituelle Weisheit und Heiligkeit besaßen, so darf man doch dabei an keine physische oder supranaturale Nöthigung zum Gutsein denken, sondern nur an eine moralische Liebe zum Guten. Denn sie hatten einen freien Willen, hatten in dem liberum *arbitrium* eine vollkommene Freiheit und Kraft zum Guten, aber dabei

doch immer auch die Freiheit zu sündigen, und es kann daher von ihnen nicht heißen: non poterant peccare, sondern nur: poterant non peccare. Und so war denn ihr Fall möglich, aber nicht nothwendig; möglich indeß auch nicht ganz in derselben Weise, wie bei uns, da bei ihrer Gottebenbildlichkeit und namentlich bei ihrem aequale temperamentum corporis die Versuchung zur Sünde nicht zuerst von ihrer Natur selber ausgehen konnte, sondern von außen an sie gebracht werden mußte, durch die List und Tücke des Teufels. Dieser also war es, der in Gestalt einer Schlange die ersten Menschen zum Essen von der Frucht des verbotenen Baumes versuchte, und weil sie sich von ihm verlocken ließen und durch das Essen der Frucht einem ausdrücklichen Gebote Gottes zuwider handelten, so fielen sie in Sünde und Strafe.

Mehr als dies läßt sich aus den Symbolen nicht entnehmen und darin stimmen die lutherischen und reformirten mit einander überein. F. C. p. 648.: Quod vero natura hominis corrupta est . . . hoc originaliter et principaliter est opus Satanae, qui per peccatum opus Dei in Adamo miserabiliter corrupit. — p. 639.: Hoc extra controversiam est positum, quod Deus non sit causa peccati, sed quod instinctu, opera et machinationibus Satanae per unum hominem peccatum (quod est Diaboli opus) in mundum intraverit, — mit welchen Stellen noch verglichen werden können die allgemeineren: C. A. art. 19.: de causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae non adjuvante Deo avertit se a Deo, und die Wiederholung in der Apol. p. 220.: tamen causa peccati sit voluntas in diabolo et hominibus, avertens se a Deo, juxta dictum Christi de diabolo: (Joh. 8, 24.) Cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur. — Conf. Helv. II. 9.: principio (docemus) qualis fuerit homo ante lapsum, rectus nimirum et liber, qui et in bono manere et ad malum potuit declinare. Belg. 14.: qui suo sese arbitrio ad divinam voluntatem per omnia componere posset. C. Helv. 8.: Damnamus . . Florinum et Blastum, contra quos et Irenaeus scripsit, et omnes qui Deum faciunt authorem peccati ..... Reliquas quaestiones, an Deus voluerit labi Adamum, aut impulerit ad lapsum? aut quare lapsum non impediverit? et

similes quaestiones deputamus inter curiosas . . . . . sciente Dominum prohibuisse, ne homo ederet de fructu prohibito, e transgressionem punivisse; sed et mala non esse quae fiunt re spectu providentiae Dei, voluntatis ac potestatis Dei, sed re spectu satanae et voluntatis nostrae, voluntati Dei repugnanti Canon. Dordr. p. 708.: Homo ab initio ad imaginem Dei con ditus . . . . . adeoque totus sanctus fuit; sed Diaboli instructu et libera sua voluntate a Deo desciscens, eximiis istis don seipsum orbavit.

Die Folgen dieſes Sündenfalles aber beſtanden für die erſt Menſchen darin, daß ſie zur Strafe das göttliche Ebenbild, di habituelle Gerechtigkeit wie auch die natürliche Kraft zum Guten (da liberum arbitrium, i. e. vires in spiritualibus) verloren, daß ihr Natur durch dieſen Verluſt und die nun in ihnen mächtig geworden prava concupiscentia ganz verderbt wurde, und daß ſie endlich, wegen ihrer Sünde mit einer großen Schuld beladen, nun ſtatt der ewigen Seligkeit nur ewige Verdammniß zu erwarten hatten. Und alle dieſe Folgen des Sündenfalles (peccatum originis originans) erſtrecken ſich auf alle natürlich erzeugten Nachkommen der erſten Menſchen, ſo da auch dieſe alle mit einer großen Erbſchuld behaftet und deshalb ſchon verdammlich ſind, wie auch von Natur ſtatt des göttlichen Ebenbildes die Erbſünde an ſich haben (peccatum originis originatum), da durch ſie zu allem Guten träg und untüchtig, aber zum Böſen trefflich geneigt und begierig ſind, und ſo wieder nichts als die ewige Verdammniß verdienen. C. A. art. 2.: Docent, quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato, h. e. sine metu Dei — — quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans etc. — Apol. p. 58.: Defectus et concupiscentia sunt poenae et peccata mors et alia corporalia mala et tyrannis diaboli proprie poena sunt. — Art. Smalc. III, p. 317. F. C. p. 641.: Poenae peccati originalis, quas Deus filiis Adae ratione hujus peccati imposuit, hae sunt: Mors, aeterna damnatio, et praeterhas aliae corporales, spirituales, temporales et aeternae aerumnae et miseriae, tyrannis et dominium Satanae.

Ebenſo die reformirten Symbole. Conf. Helv. II, 8. *Sed instinctu* serpentis, et sua culpa, a bonitate et rectitudine

deficiens, peccato, morti, variisque calamitatibus factus est obnoxius. Et qualis factus est a lapsu. tales sunt omnes, qui ex ipso prognati sunt, peccato, inquam, morti, variisque obnoxii calamitatibus. Belg. 14.: sed seipsum sciens et volens peccato, et per consequens morti, ac maledictioni subjecit: dum Diaboli verbis et imposturis aurem praebens mandatum vitae transgressus est — — seque a Deo (vera ipsius vita) per peccatum subduxit atque abalienavit, et totam ipsius naturam corrupit ac vitiavit.

Und nicht weniger ſtreng im Allgemeinen das Trident. Concil, bei dem jedoch der hinkende Bote im Capitel von der Erbſünde nachkommt. Sess. V, 1.: Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei . . . transgressus fuisset, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurriseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem . . . . et captivitatem sub potestatem diaboli, totumque Adam. per illam praevaricat. offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anathema sit. — c. 2.: Si quis Adae praevaricationem sibi soli, non ejus propagini asserit nocuisse . . . . . anathema sit.

Anmerkung I. Wenn die proteſtantiſche Kirche auf Grund der Symbole von der Urſache des Sündenfalles blos im Allgemeinen lehrt, daß dieſelbe nicht in Gottes Willen, ſondern in des Teufels Verſuchung und in dem Mißbrauch zu ſuchen ſei, den Adam von ſeinem freien Willen gemacht habe: ſo kommen bei Calvin und in den früheren Schriften der ſächſiſchen Reformatoren nebenbei noch einige Aeußerungen vor, die ſich, ſtreng genommen, mit dieſer kirchlich rechtirten Anſicht nicht gut vertragen, ſondern jenen Fall Adams zugleich als einen von Gott präordinirten erſcheinen laſſen und darum eigentlich Adams Schuld etwas in Frage ſtellen, welches letztere Calvin freilich niemals zugiebt. Vergl. Calv. Institut. III, 23, 7.: Negant decretum fuisse a Deo, ut defectione periret Adam. Quasi vero idem ille Deus, quem scriptura praedicat facere quaecunque vult, ambiguo fine condiderit nobilissimam ex suis creaturis! Liberi arbitrii fuisse dicunt, ut fortunam ipse sibi fingeret, Deum vero nihil destinasse, nisi ut pro merito eum tractaret. Tam frigidum commentum si recipitur, ubi erit illa

Dei omnipotentia, qua secundum arcanum consilium, quod ali-
unde non pendet, omnia moderatur? Atqui praedestinatio, velin
nolint, in posteris se profert. Neque enim factum est natura-
liter, ut a salute exciderent omnes, unius parentis culpa
Quid eos prohibet fateri de uno homine, quod inviti de tot
humano genere concedunt? . . . . ibid. 8.: Lapsus est enim
primus homo, quia Dominus ita expedire censuerat: cur cen-
suerit, nos latet. Certum tamen est non aliter censuisse, nis
quia videbat nominis sui gloriam inde merito illustrari. Ub
mentionem gloriae Dei audis, illic justitiam cogita . . . Cadi
igitur homo, Dei providenta sic ordinante: sed su
vitio cadit . . . Propria malitia, quam acceperat a Domin
puram naturam corrupit, et sua ruina totam posteritatem i
exitium secum attraxit (vergl. dazu den 6. §. unserer Schrift: vo
Gottes Werken). — II, c. 3, 13.: (Augustinus) libro de cor
reptione et gratia ad Valentinum (c. 2.) fusius exsequitur
quod breviter, ejus tamen verbis, referam, Gratiam persi
stendi in bono Adae fuisse datam si vellet: nobis dari u
velimus ac voluntate concupiscentiam superemus. Habuisse
ergo illum posse si vellet, sed non velle ut posset
nobis et velle dari et posse. Primam fuisse libertatem
posse non peccare, nostram multo majorem, non posse peccare
(Adam hatte von Natur den rechten freien Willen; daß er aber da
Gute beharrlich wollte, bedurfte er der Gnade, die den Willen fort
während inflammirte, und indem ihm Gott diese entzog oder ge
nicht mit gewährte, permittirte er wollend die Sünde.)[1]) — Ga

1) Vergl. noch I, 15. 8: Potuit igitur Adam stare si vellet, quand
nonnisi propria voluntate cecidit: sed quia in utramque partem flexibi
erat ejus voluntas, nec data erat ad perseverandum constantia, ideo ta
facile prolapsus est . . . . . Si quis objiciat, quasi in lubrico fuisse posi
tam, quia imbecilla esset facultas, satis ad tollendam excusationem va
luit ille gradus: neque enim aequum fuit hac lege Deum constringi, u
hominem faceret vel qui non posset, vel nollet omnino peccare. Prae
stantior quidem fuisset talis natura: sed praecise expostulare cum De
quasi hoc debuerit conferre homini, plus quam iniquum est: quando i

aber auch Luther in der ſchon angezogenen Stelle (de servo
opp. lat. Jen. III, 185.) geſchrieben: Etsi primus homo
; impotens, assistente gratia, tamen in hoc praecepto
endit ei Deus, quam esset impotens absente gratia.
is homo, cum adesset spiritus, nova voluntate non po-
— — obedientiam, quia Spiritus illam non addebat,
spiritu possemus in bono amisso?[2]) Und ebenſo auch
thon noch in der Ausgabe der loci theol. von 1525:
; omnia juxta divinam praedestinationem, cum externa
am internae cogitationes in omnibus creaturis... Omnia
io evenire scripturae docent. Aber den Fall Adams
ſich ſchon in der erſten Ausgabe ſeiner Loci als von Gott
ſtinirt zu betrachten; er hielt vielmehr dort den infralapſa-
freilich ganz unbefriedigenden, Standpunkt Auguſtin's ein,
hem Adam nicht fiel, weil Gott ſeine Hand von ihm abzog,
vielmehr umgekehrt die Gnade verlor, weil er, ſeine Freiheit
hend und die Gnade verachtend, fiel; vergl. edit. Augusti
Deus cum condidisset hominem sine peccato, aderat ei
itum suum, qui hominem ad recta inflammaret. Idem
gubernaturus erat omnem Adae posteritatem, nisi lapsus
Adam. Jam posteaquam deliquit Adam, aversatus
hominem, ut non adsit ei gubernator spiritus. Und von
gab er überhaupt die Lehre von einer abſoluten Prädeſtina-
rch die Gott allemal irgendwie zu einer Urſache des Böſen
urde, immer mehr auf, indem er ſich feſt an den Satz hielt:
n nichts Böſes wollen, noch thun, und daraus ſchloß, daß die
re Cauſalität blos in dem Willen der Böſen haben, und es
ne gewiſſe Freiheit des menſchlichen Willens und eine Contin-
n müſſe, die bei der ſtets kräftigen und allumfaſſenden Wirkſam-
s, in dem Alles lebt, wohl denkbar ſei, wenn man nur zwiſchen

rio fuit quantulumcunque vellet dare. Cur autem perseve-
virtute eum non sustinuerit, in ejus consilio latet: no-
o est ad sobrietatem sapere.

rauf ihm Erasmus im Hyperaspistes antwortete: Si dicat,
ccasse subtracta gratia, tota calamitatis invidia recidit in Deum,
er culpam Adae subtraxerit gratiam! (Opp. Basil. 9, 1405.)

einer allgemeinen, blos die Natur, wie sie ist, erhaltenden und einer besondern fördernden Wirksamkeit Gottes unterscheide, und blos jene bei dem geschehenden Bösen statuire, diese aber auch bei dem Guten, und überdies bedenke, daß das Böse immer nur ein Negatives, ein Defect an der von Gott erschaffenen Substanz sei. Ebendarum urtheilte er denn auch insbesondere von der Ursünde: Eva comedens pomum, non regitur luce Dei; illud non regi luce Dei et voluntatem a deo aversam esse, defectus esse, non obscurum est... Nec propterea Deus est causa peccati. Etsi enim sustentat aliquantisper naturam, tamen defectus illi in mente non efficiuntur ab eo, et voluntas libera Evae proprie et vere erat causa suae actionis ac sponte se avertit a Deo. — Deus sic agit cum voluntate, sustentans et juvans ordine agentem, sed non juvans ruentem contra ordinem, etsi eam sustentat. Sic enim condidit voluntatem Evae, ut esset liberum agens, quod posset tueri ordinem aut deficere. Corp. Philipp. (loc. theol.) p. 325—330.

War das nun so ziemlich Melanchthon's Ansicht schon um 1530, so können uns eigentlich die Worte in dem schon einmal angezogenen 19. Art. der Augsb. Confession: de causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, ... quae non adjuvante Deo, avertit se a Deo, gar kein Bedenken machen, selbst wenn wir sie mit auf die Ursünde beziehen, an die aber hier nicht mit gedacht zu sein scheint. Wir haben dann die rechte Erklärung von non adjuvante Deo in dem Obigen. Aber bedenkenerregender lauten freilich die Worte in der deutschen Confession, wo es heißt: „so Gott die Hand abgethan; denn darnach wäre der Sündenfall als eine Folge der entzogenen Gnade zu betrachten. Und ehe wir das annehmen, wollen wir doch ja dabei stehen bleiben, daß Melanchthon gar nicht an die Ursünde gedacht habe, und uns überdies mit an seine und seiner Zeit ziemliche Unbeholfenheit in der deutschen Sprache erinnern und den deutschen Text nicht zur Erklärung des lateinischen herbeiziehen, sondern eher aus diesem erklären. Denn bedurften die ersten Menschen zum Beharren im Guten durchaus noch einer übernatürlichen Unterstützung, war es um die beharrliche Richtung ihres *freien*, aber leicht flexibeln Willens auf das Gute geschehen, wenn

Gott durch ſeinen Geiſt ihn nicht gubernirte: wie kann man dann eigentlich noch ſagen, ſie hätten bei einer ſolchen Willensſchwäche und Abhängigkeit von Gottes Gnade das posse stare gehabt und aus eigener Kraft Gott über Alles lieben können? Um wie viel ſtand es dann eigentlich noch beſſer mit ihnen, als Bellarmin meint, und was war dann der gubernator spiritus, deſſen ſie bedurften, anders als das aureum frenum, von dem dieſer redet? Und wie kann man dann ſagen, daß ſie vor dem Falle im Beſitz des liberi arbitrii geweſen ſeien, da dieſes bis dahin doch immer durch die Gnade einigermaßen gebunden war?[3]) Oder wie kann man dann noch von Gott, wenn er die erſten Menſchen in Folge der noch mit nichts verſchuldeten Entziehung dieſer Gnade fallen ließ, behaupten wollen, daß ihr Fall nicht von ihm prädeſtinirt geweſen ſei? Und wenn das Calvin offen zugiebt, wie kann er dann ohne die ärgſten Sophismen behaupten wollen, daß die ganze Schuld davon doch allein auf die erſten Menſchen falle? In richtiger Erwägung deſſen haben daher auch viele reformirte Theologen, in Uebereinſtimmung mit den unſern, jene prädeſtinatianiſche Erklärung des Sündenfalls entſchieden zurückgewieſen. Burmann a. a. O. II, 6, 30.: Non ergo Deus vires aliquas vel gratiam prius datam homini ante lapsum subtraxit. Maresius Confessionis Belgic. Exegesis p. 68.: Non dicendum, Deum positive subtraxisse homini gratiam suam ante peccati actum, quia tunc deus statueretur illius auctor. . . . . libere abjecit auxilium. Quenst. II, 51.: Non est homo lapsus ex absentia et denegatione gratiae alicujus specialioris etc. Am beſten aber ſchließt man,

3) Denkt man ſich aber unter dem adjutorium gratiae nicht eine Kräftigung des guten Willens, wie Luther und Melanchthon, ſondern läßt man den Willen ganz unafficirt von demſelben und ſagt mit manchen Reformirten: accepit Adam integritatem naturae .. et bonam voluntatem. Deinde accepit adjutorium gratiae, quo posset se a malo continere ... si vellet: — wie kann man dann überhaupt noch von einem adjutorium gratiae reden, wenn durch daſſelbe eben der Wille nicht gekräftigt worden iſt? Und was war dann der gottebenbildliche Menſch vollends, wenn ihm von Natur nicht nur die rechte Beſtändigkeit des Willens, ſondern auch überhaupt die Kraft zum posse stare abging? Man ſieht, es iſt das lauter Wirrwarr, und Conſequenz kann hier nur entſtehen auf dem Grunde der katholiſchen Lehre.

wie ſchon oben geſagt, den Begriff der ſpeciellen Gnade überhaup ganz von dieſem Gebiete aus, blos den der ſuſtentirenden Erhaltu feſthaltend.

Anmerkung II. Im §. iſt geſagt, daß wir von Adam an nic nur Alle mit der Erbſünde behaftet, und wegen dieſer vor Gott ſtra bar und verdammlich, ſondern auch überdies mit einer großen Erl ſchuld beladen ſind von Adams Falle her, und darunter iſt der gemeint, daß uns nicht nur die Erbſünde, die uns angeerbte Ve derbtheit (peccatum originis originatum), ſondern auch die Urſünd ſelber (peccatum orig. originans) zur Schuld angerechnet werde, ei imputatio peccati Adamitici in reatum seu culpam, die von d meiſten Theologen der proteſtantiſchen, wie katholiſchen Kirche ang nommen wird und den Erklärungsgrund für die durch keine eigen Sünde verſchuldete Fortpflanzung der Erbſünde enthält. Unter de Reformirten weiſt ſie Zwingli und Calvin zurück (Inst. II, 16. Adam naturam quoque nostram in exitium praecipitavit, nequ id suo unius vitio, quod nihil in nos pertinet, sed quoniam uni versum suum semen, ea in quam lapsus erat vitiositate in fecit), aber die ſpäteren lehren ſie, und auch die Form. Consens Helv. 10.: Duplici nomine post peccatum homo natura indequ ab ortu suo, antequam ullum actuale peccatum in se admittat irae et maledictioni divinae obnoxius est, primum quidem a obedientiam, quam in Adami lumbis commisit, deind ob consequentem in ipso conceptu haereditariam corruptionem Und ebenſo weiſen darauf auch unſere Symbole hin; vergl. F. C p. 639. b.: propter hanc corruptionem et primorum nostrorum parentum lapsum natura aut persona hominis Lege dei accusatu et condemnatur. — und weiter unten, mit Berufung auf die Apo logie: quod hoc haereditarium malum sit culpa seu reatus, qu fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odi apud Deum et natura filii irae simus. ut Ap. testatur Rom. 5 12 ff. Eph, 2, 3. Vergl. auch C. A. variatam p. 12. (bei Haſe) intelligimus autem peccatum originis, quod sic vocant S. Patre .... videlicet reatum, quo nascentes propter Adae lapsum rei sunt irae Dei . . . et ipsam corruptionem humanae naturae Nur ſoll man nach F. C. p. 575 nicht ſagen: peccatum orig. tan tummodo reatum et debitum esse ex alieno peccato, absqu

ulla naturae nostrae corruptione, in nos derivatum (vergl. dazu Carpzov Isag. p. 1177). Den bibliſchen Beweis für dieſe imputatio peccati Adamit. in culpam (die eigentlich ſchon aus der imputatio deſſelben in poenam, aus dem Satze der Apologie p. 58.: defectus (just. orig.) et concupiscentia sunt poenae et peccata folgt) fand man vornämlich Röm. 5, 12 ff., außerdem aber auch Hebr. 7, 10., in dem den Zehnten in ſeines Großvaters Lenden mitgebenden Levi. In jener Stelle hatte man früher das ἐφ' ᾧ durch in quo überſetzt (in cujus lumbis) und Adam als das caput naturale oder foederale des menſchlichen Geſchlechts gedacht, und jetzt, wenn man es mit Luther durch quia überſetzte, glaubte man auch wieder des Zuſammenhanges wegen, weil auch die Kinder wegen der Sünde ſterben ſollen, in Adamo ſuppliren zu müſſen. (Quenst. II, 58. Boener inst. symb. p. 193.) — Vergl. hierzu Ebrard, chriſtl. Dogm. I. S. 508 ff., wo zugleich nachgewieſen wird, daß die Lutheraner als Traducianer einer ſolchen Erklärung der Erbſünde aus der Erbſchuld gar nicht bedürfen, und die Reformirten als Creatianer die noch ungeſchaffenen Seelen dabei ſchon als Rechtsſubjecte denken.

Anmerkung III. Da die Erbſünde an allen, aber nur an allen natürlich gezeugten Menſchen haftet, ſo muß Chriſtus von ihr frei geweſen ſein. Dies lehren Katholiken und Proteſtanten, und den Socinianern kann es nicht einfallen, Chriſto dieſe Prärogative zu beſtreiten, weil ſie überhaupt an keine Erbſünde glauben, aber auch Chriſtum nicht zu den natürlich gezeugten Menſchen rechnen und ihm darum eine vollkommene Heiligkeit zuerkennen. Vergl. dazu von proteſtantiſcher Seite Catech. maj. p. 495.: quod homo factus et e Spiritu S. et Maria virgine sine omni labe peccati conceptus et natus sit, ut esset peccati Dominus. F. C. p. 574.: Filius Dei unione personali illam humanam naturam, sed sine peccato, assumpsit. p. 648. Conf. Belg. 18. Angl. 15.

In der katholiſchen Kirche aber hat ſich daran ſeit dem 12. Jahrhundert auch die Lehre von der ſündloſen Empfängniß (immaculata conceptione) der Maria gereiht, wonach auch die Mutter Jeſu ſchon ſündlos empfangen worden ſein ſoll. Dieſe Lehre wurde zwar anfangs von Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Thomas Aquinas u. A. heftig beſtritten, aber von Duns Scotus vertheidigt und dann von dem Basler Concil 1439 zum Dogma erhoben und von Sixtus IV.

(1483) bestätigt, wenigstens vor dem Vorwurf der Ketzerei sicher gestellt. Die Dominikaner indeß bestritten sie auch nachher noch gegen die scotistischen Franciskaner, und obwohl sie dann wiederum mit Berufung auf die Constitutionen des genannten Papstes von dem trident. Concil (Sess. 5.) bestätigt worden ist (in den Worten non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ub de peccato originali agitur beatam et immaculatam virginem Mariam, Dei genetricem, sed observandas esse constitutiones etc.): — so hat es doch auch nachher nicht an Gelehrten gefehlt, die diese Lehre bei all ihrer Probabilität doch nicht für ein ausdrückliches Dogma der Kirche ansehen wollten, weil das trid. Concil nicht darauf dringe und das basler nicht von der römischen Curie bestätigt sei.

Die protestantischen Symbole reden nie von einer unbefleckten Empfängniß der Maria, sondern verwerfen sie vielmehr. Declar. Thor. 3, 4.: Omnes homines, solo Christo excepto, in peccato orig. concepti et nati sunt, etiam ipsa Sanctiss. Virgo Maria. Dabei reden sie aber immer in den erhabensten Ausdrücken von der Maria und nennen sie beatam, puram et intemeratam, divam virginem, sanctissimam, Deiparam. Apol. p. 225. Conf. Belg. 18. F. C. p. 607. Declar. Thor. p. 672. (bei Niemeyer). Luther erklärt in der Kirchenpostille: „es stehe von dieser Lehre kein Buchstabe im Evangelio, aber Gedanken seien zollfrei, jeder möge denken, was er wolle, nur dürfe er keinen Artikel des Glaubens daraus machen.“ Er selber erklärt sich die Sündlosigkeit Christi so: es habe in dem Augenblick der jungfräulichen Empfängniß der heil. Geist den sündlichen Fleischklumpen geheiligt und das Gift des Teufels und der Sünde davon abgewischt, während andere Theologen meinen, es sei durch den heiligen Geist ein ovulum im Schooße der Maria von der Erbsünde frei erhalten worden (von Adam an prä-servirt).

Die griechische Kirche erkennt der Maria als ein besonderes Geschenk Sünd-, aber nicht Erbsündenlosigkeit zu und vergleicht sie mit den Patriarchen, Propheten und Heiligen. Conf. Dosith. p. 433 bei Kimmel.

§. 10.

Von der Erbſünde insbeſondere.

Während nun aber Katholiken und Proteſtanten eine von Adam her fortgepflanzte Verderbniß der menſchlichen Natur annehmen, die ſie Erbſünde nennen, ſo denken ſie doch ganz verſchieden von der Größe und dem Grade derſelben, ſo wie auch darüber, wie weit ſie eigentlich Sünde iſt und Schuld involvirt. Die Katholiken verſtehen unter der Erbſünde eigentlich nur etwas Negatives, den Mangel der urſprünglichen Gerechtigkeit und Vollkommenheit, wegen deſſen der Menſch von Natur vor Gott ein Sünder iſt und in ſeiner Natur einen Hang zur Sünde, eine beſondere Trägheit zum Guten hat. Da aber jene justitia originalis nur eine übernatürliche Gnadengabe war, ſo iſt durch ihren Verluſt die menſchliche Natur nicht ganz und gar verderbt, ſondern nur etwas verwundet worden, und es kann daher die nun in ihr hervorgetretene Concupiscentia nicht an ſich ſelber etwas Sündhaftes ſein, weil ſie etwas Natürliches iſt, ſondern höchſtens mit inſofern unter den Begriff der Erbſünde geſtellt werden, als ſie aus dieſer hervorgeht und zur Sünde verleitet. Und letzteres wurde um ſo feſter gehalten, als ſelbſt Auguſtinus bei ſeiner ſtrengen Lehre, daß durch Adams Fall unſere Natur ganz verderbt, voll böſer Luſt und ohne alle Kraft zum Guten ſei, die Concupiscenz doch nicht immer im eigentlichen Sinne Sünde zu nennen gewagt hatte; vergl. de nupt. et concup. I, 23: (Concupiscentia) sic vocatur peccatum, quia peccato facta est, cum jam in regeneratis non sit ipsa peccatum: sicut vocatur lingua locutio, quam facit lingua, et manus vocatur scriptura, quam facit manus. Itaque sic vocatur peccatum, quia peccatum, si vincit, facit: sicut vocatur frigus pigrum — quod pigros facit. Daher findet man im Mittelalter ſelber bei Auguſtin's Verehrern, einem Anſelmus, Petrus Lombardus, Thomas Aquinas, nicht den ſtrengen-proteſtantiſchen Erbſündenbegriff, am wenigſten bei Duns Scotus und andern freier geſinnten Lehrern. Petrus Lombardus definirte ſie mit Auguſtinus zwar als etwas Poſitives, als Concupiscenz, aber dieſe dachte er doch auch wieder nur als einen dem Fleiſche, der Sinnlichkeit inwohnenden Zunder der Sünde, nicht als böſes Herz und böſen Willen; vergl. Sentent. Lib. II. dist. 30.

(p. 179. ed. Lugd.): Quid ergo originale peccatum dicitur? Fomes peccati, scil. concupiscentia vel concupiscibilitas, quae dicitur lex membrorum, sive languor naturae, sive tyrannus qui est in membris nostris, sive lex carnis. . . . Nomine autem concupiscentiae non actum concupiscendi, sed vitium primum significavit, cum eam dixit legem carnis. . . . Vitium est, quod parvulum habilem concupiscere facit, adultum etiam concupiscentem reddit. — Dist. 31: Putaverunt quidam secundum animam trahi peccatum originale, non solum secundum carnem: quia non solum carnem, sed et animam ex traduce esse arbitrati sunt. . . . Hoc autem fides Catholica respuit et tanquam veritati adversum damnat: quae non animas, sed carnem solam, sicut superius diximus, ex traduce esse admittit. Non ergo secundum animam, sed secundum carnem solam, peccatum originale trahitur a parentibus. . . . Unde caro ipsa, quae concipitur, in vitiosa concupiscentia (carnalis copulae) polluitur et corrumpitur, ex cujus contactu anima, cum infunditur, maculam trahit, qua polluitur. — Selber Thomas Aquinas, der die Erbſünde formaliter in dem Mangel der urſprünglichen Gerechtigkeit und materialiter in der Concupiscenz beſtehen ließ, ſah doch zuletzt in ihr auch weiter nichts als eine aus dem defectus origin. justitiae (per quam perfecte ratio continebat inferiores animae vires et ipsa ratio perficiebatur a Deo ei subjecta, eine bloße vulneratio naturae, zwar auch der höhern geiſtigen Natur und des Willens, aber keine ſolche Corruption derſelben, bei welcher der Menſch beim Werk ſeiner Beſſerung gar nichts mit thun könne. (Summa. P. II, 1. qu. 81. 82. 85. art. 3, bei von Cölln, S. 134.). Duns Scotus aber erklärte zwar die Erbſünde auch als carentiam justitiae originalis debitae, quia acceptae in primo parente et in ipso amissae, aber eben nur als den Schuld involvirenden Defect einer übernatürlichen Gnadengabe, bei dem der Natur des Menſchen immer noch einiges Vermögen zum Guten unter dem Beiſtande der Gnade geblieben iſt, und von der Concupiscenz, als Sinnlichkeit gedacht, ſagte er, daß ſie an ſich nichts Sündliches ſei, aber wohl das Materiale der Erbſünde bilde, quia per privationem justitiae orig. (quae erat veluti fraenum ipsam cohibens) ipsa non positive, sed per privationem fit prona ad concupiscendum delectabilia, eine Meinung, die von den Francis-

kanern noch auf dem tridentiner Concil vertheidigt wurde, ſo daß dieſes alle Mühe hatte, durch möglichſte Verhüllung des darin liegenden Semipelagianismus den etwas ſtrengern Dominikanern gerecht zu werden.

Das tridentiner Concil redet wohl von der Erbſünde in ziemlich ſtarken Ausdrücken und betrachtet ſie nicht nur als ein ſchreckliches Erbübel, ſondern auch als eine von den Stammeltern auf das ganze Geſchlecht durch die Zeugung fortgepflanzte Sünde und moraliſche Verſchuldung vor Gott. Vergl. Sess. 5, 2: Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse et acceptam a deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse, aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus hum. transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae, anathema sit. — 3: Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Dom. n. Jes. Chr. — anath. sit. Sess. 6. (de justificatione): Declarat Synodus — — oportere ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod, cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, facti immundi et, ut ap. inquit, natura filii irae, ... usque adeo servi erant peccati et sub potestate diaboli ac mortis, ut ..... inde liberari aut surgere non possent: tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum. Hiernach erſcheint aber doch die Erbſünde, abgeſehen von den Uebeln, die mit ihr zuſammenhängen, immer nur als etwas Negatives, ſie wird weſentlich in den Mangel der urſprünglichen Unſchuld und Gerechtigkeit geſetzt und in die Verſchuldung, die wir deshalb alle tragen, und die durch jenen Verluſt eingetretene Verdunkelung der Vernunft, ſittliche Trägheit und die Concupiscenz gehören, da die justitia originalis eine beſondere Gnadengabe war, zur natürlichen Beſchränktheit und Unvollkommenheit des menſchlichen Weſens und ſind nicht an ſich ſelber eigentlich Sünde, weil nichts Abnormes, ſondern weil ſie von der Urſünde herrühren und zur Sünde führen. Daſſelbe erhellt auch insbeſondere aus der Erklärung über die Concu-

piscenz, die nur unter Umständen und bedingungsweise Sünde genannt wird, Sess. V, 5: Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apost peccatum appellat, S. Synodus declarat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Vergl. dazu Catech. Rom. Lib. III. (vom 9. und 10. Gebot, p. 720 bei Danz): Quemadmodum reliqui animi nostri motus non perpetuo mali sunt, ita haec concupiscendi vis non semper in vitio est ponenda . . . Et quidem recta haec concupiscendi vis, Deo auctore, nobis a natura insita est, sed primorum parentum nostrorum peccato factum est, ut illa naturae fines transiliens, usque adeo depravata sit, ut ad ea concupiscenda saepe incitetur, quae spiritui ac rationi repugnant.... Ita hoc interdicto non ipsa concupiscendi vis, qua tum ad bonum tum ad malum uti libet, sed usus pravae cupiditatis, quae carnis concupiscentia et peccati fomes vocatur, ac si animi assensionem adjunctam habeat, semper in vitiis numeranda est, omnino prohibetur. Von einer gänzlichen Verderbniß der menschlichen Natur ist also nirgends die Rede, sondern überall nur von einer großen sittlichen Schwäche derselben, die zu ihrem endlich beschränkten Wesen gehört, und von einer Depravation des menschlichen Lebens, oder unsers jetzigen Zustandes. Darüber kommt selbst der Catech. Rom. nicht hinaus, wenn er Lib. I, 2. c. 1. in der Einleitung zum 2. Artikel erklärt: sed quoniam admirabilis hujus utilitatis fructus maxime ex felicissimi illius status ruina intelligitur, in quo Deus primos homines collocaret, incumbat in hanc curam Parochus, ut fideles communium miseriarum et aerumnarum causam cognoscant. Cum enim a Dei obedientia deciviss Adam, in summam illam incidit calamitatem, ut sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amitteret et reliqua subire mala. Bellarmin aber belehrt uns darüber ganz deutlich, wenn er (de grat. prim. hom. c. 5.) sagt: Non magis differt status hominis post lapsum a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicujus

doni naturalis carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit. Quae est communis doctorum scholasticorum et recentiorum sententia.

Nach einer ſo beſtimmten Erklärung, daß durch den Fall keine reelle Verſchlimmerung der menſchlichen Natur ſelber eingetreten ſei, muß es aber auffallen, daß Bellarmin überhaupt noch von einer corruptio naturae redet, und daß er dieſelbe, wie er anderwärts andeutet, vornämlich in der Concupiscenz erblickt. Er ſchreibt (de amiss grat. 5, 5.): non est quaestio inter nos et adversarios, sitne humana natura graviter depravata per Adae peccatum. Id enim libenter fatemur. Neque etiam quaestio est, an haec depravatio aliquo modo ad peccatum originale pertineat, ita ut materiale ejus peccati dici possit. Id enim S. Thomas concedit etc.[1]) Sed tota controversia est, utrum corruptio naturae ac praesertim concupiscentia per se et ex natura sua, qualis invenitur etiam in baptizatis et justificatis, sit proprie peccatum originale. Id catholici negant. Man ſieht aber eben aus dieſer Stelle, daß er in der durch den Verluſt der justitia originalis frei gewordenen Concupiscenz zwar eine corruptio naturae, aber doch nichts erblickt, was an ſich den Charakter der Sünde hat und mit zum Begriff der Erbſünde gehört, und daß er daher unter der corruptio nicht eine eingetretene Abnormität verſteht, ſondern den Zuſtand der ihres göttlichen Schmuckes beraubten, auf ſich beſchränkten, ſich ſelbſt überlaſſenen und zur Sünde geneigten Menſchennatur, der nach katholiſcher Lehre aus zwei Gründen nicht ſündlich ſein kann, einmal weil es etwas natürliches iſt, und weil hier der Satz gilt, quod nihil habeat rationem peccat., nisi fiat a volente et sciente.

---

1) Man denke dabei aber an die oben gegebene Erklärung von Duns Scotus: concupisc. est materiale pecc. orig., quia per privationem justitiae origin. ipsa non positive, sed per privationem fit prona ad concupiscendum delectabilia. Von den meiſten kathol. Lehrern zur Zeit der Reformation gilt, was Melanchthon im Corp. Philipp. p. 351. ſagt: Concupiscentiam tantum intelligunt de sensibus, et intelligunt eam esse appetitionem naturalem, cum deberent eam intelligere ἀταξίαν appetitionum, et simul complecti caliginem mentis et malae voluntatis.

Freilich mochte Bellarmin ſelber manchmal das Hohle des katholiſchen Erbſündenbegriffs fühlen, nach welchem die Erbſünde als Sünde weſentlich nur etwas Negatives, der Mangel der übernatürlichen Gabe der Gerechtigkeit, verbunden mit der dafür auf uns von Adam übergekommenen Schuld, iſt; er mochte manchmal fühlen, daß ſo am Ende kaum etwas der Natur anhafte, quod veram peccati rationem habeat (wie auch laxe katholiſche Theologen geradezu behauptet hatten). Darum beſchreibt er die Erbſünde öfters, wieder einlenkend (wie es ihm Möhler in der 3. und 4. Ausgabe ſeiner Symbolik nachgethan hat), negativ als den Mangel der urſprünglichen Gerechtigkeit und zugleich poſitiv als eine mit dem Verluſt derſelben eingetretene Abgewandtheit von Gott und Willensverkehrtheit, und ſo als eine inhärirende angeborne wirklich ſündhafte Beſchaffenheit; de amiss. grat. 5, 19: igitur privatio doni justitiae orig. peccàtum originale dicitur, quatenus idem est cum aversione a deo habituali, und 17: perversio voluntatis et obliquitas unicuique inhaerens, per quam peccatores proprie et formaliter dicimur, cum primum homines esse incipimus. Aber eine ſolche angeborne Willensverkehrtheit, die ganz die proteſtantiſch gedachte concupiscentia wäre, verträgt ſich durchaus nicht, wenn ſie etwas Sündliches ſein ſoll, mit der Lehre, daß 1) die Natur nach dem Falle noch dieſelbe ſein ſoll, wie vorher (denn dann müßte ſie ſündlich geſchaffen ſein), und 2) quod nihil habeat rationem peccati, nisi fiat a volente et sciente. Nun ſucht ſich zwar Bellarmin wieder zu helfen, indem er ſagt, man nenne Sünde mit Recht auch das, quod post transgressionem praecepti remanet in anima peccatoris post actionem illam transgressionis (die habituelle aversio a deo), und wenn auch die Sünde Adams blos bei dieſem eine actuelle und perſönliche ſei, ſo ſeien wir doch alle derſelben theilhaft und ſchuldig: solus enim ipse actuali voluntate illud commisit, nobis vero communicatur per generationem eo modo quo communicari potest id, quod transiit, nimirum per imputationem. Omnibus enim imputatur, qui ex Adamo nascuntur quoniam omnes in lumbis Adami existentes in eo et per eum peccavimus, cum ipse peccavit. a. a. O. 17. Man ſieht aber, daß er auf dieſem Wege gerade wieder zum gemeinen katholiſchen Erbſündenbegriffe zurückkommt, nach welchem die Erbſünde nur die Zurechnung der Schuld wegen der von Adam verlornen justitia originalis

iſt. Vergleiche dazu Baur, der Gegenſatz des Katholicismus ꝛc. S. 91 ff.

Noch oberflächlicher, als die römiſche Kirche, redet aber die griechiſche von der Erbſünde. Sie hat es von jeher nicht mit der abendländiſchen, erſt tertullianiſchen dann auguſtiniſchen Auffaſſung derſelben gehalten und immer nur einen ſeit Adams Sünde eingetretenen Verfall des religiöſen und ſittlichen Lebens, aber nicht eine durch Zeugung fortgepflanzte ſittliche Verderbniß der menſchlichen Natur, nie eine Erbſünde im eigentlichen Sinne des Wortes gelehrt, ſondern alle Sünde von der eigenen Wahl und Freiheit des zur Sünde geneigten Menſchen hergeleitet[2]). Und ebenſo lehrt auch die Conf. Orthod. I. qu. 23 f. (p. 86 ff. bei Kimmel), daß durch Adams Fall zwar alle Menſchen ſterblich geworden ſeien und ihre Unſchuld und die Vollkommenheit des Verſtandes verloren haben, aber nicht die Freiheit des Willens, daß die Seelen nicht fortgepflanzt, ſondern von Gott geſchaffen werden (S. 93.), und die Erbſünde nicht als ein ſündlicher Habitus der menſchlichen Natur, ſondern als ein Stand der Knechtſchaft zu denken ſei (87). Und in der Conf. Dosith. p. 433. wird ausdrücklich geſagt: indeque (e lapsu Ad.) originale peccatum seu haereditarium (*τὴν προπατορικὴν ἁμαρτίαν τῇ διαδοχῇ*) profluxisse, quatenus carnali propagatione hunc in mundum nemo prodeat, quin hujus et onus (*τὸ φορτίον*) secum afferat et fructus in hoc saeculo persentiat. Hos vero fructus, hoc onus nequaquam peccatum intelligimus, videlicet impietatem, blasphemiam, homicidium . . . et si quid aliud divinae contrarium voluntati ab voluntate prava, non autem a natura, committitur: quum et Patriarchae et Prophetae non pauci, aliique innumeri. (virg. Maria) . . . . nullum istorum aut hujusmodi experti sint peccatorum; at ea dumtaxat, quae divina justitia homini ceu poenam inflixit, nimirum sudores laborum, acrumnas, corporis infirmitates, dolores in partu . . . . mortem corporalem.

Im Widerſpruch mit dieſer katholiſchen Anſicht behauptet nun die lutheriſche Kirche in ihren ſymboliſchen Büchern von der Erbſünde, daß dieſelbe zwar weſentlich, aber nicht allein in dem Mangel

2) Aug. Hahn in Illgen's zweiter Denkſchrift der hiſtor.-theol. Geſellſchaft (Leipzig 1819) p. 51 ff. von Cölln a. a. O. I, p. 343 ff.

der ursprünglichen Gerechtigkeit, am wenigsten in dem bloßen Mangel einer besondern Gnadengabe, sondern in einer gänzlichen Verderbniß unserer Natur und insonderheit in der bösen Lust oder Concupiscenz bestehe, die an sich etwas Unnatürliches und Abnormes und ohne alle wirkliche Sünde schon Sünde ist. Die Lehre unserer Symbole kommt so in folgenden Sätzen zum Abschluß.

1. Die Erbsünde ist eine durch Adams Fall entstandene und verschuldete, auf alle natürlich gezeugten Menschen sich fortpflanzende gänzliche Verderbniß der menschlichen Natur, die negativ und formaliter in dem Mangel des göttlichen Ebenbildes (der justitia originalis) und so in einer großen Verfinsterung der Vernunft und der Kraft, Gott über Alles zu fürchten und zu lieben, positiv aber und materialiter in der dafür eingetretenen bösen Lust, Concupiscenz besteht, d. h. in einer habituellen mächtigen Inclination der Seele, auch in ihren höhern Kräften, zum Bösen (in der ἀταξία omnium appetitionum, in amore nostri inordinato, in lauter Selbstsucht und Feindschaft gegen Gott). Formaliter also ist die Erbsünde (zur Ehre Gottes des Schöpfers) zwar nur etwas Negatives, aber materialiter kann und muß sie doch auch etwas Positives, eine positive Qualität der menschlichen Natur genannt werden [3]). (Wie groß der Defect aller Kräfte zum Guten ist, wird dann gewöhnlich in einem besondern Artikel de libero arbitrio, ausgeführt.) — Vergl. Conf. Aug. art. 2: Docent, quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato h. e. sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, et cum concupiscentia: quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et Spiritum. Damnant Pelagianos et alios (Zwingli; vergl. Carpzov a. a. O. p. 149), qui vitium originis negant esse peccatum. An diesem Artikel, dessen Definition der Erbsünde keine ganz logisch richtige ist [4]), hatte

3) Vergl. Hutteri Loc. Theol. p. 308 f. Carpzovii Isagog. p. 1173.

4) Dies giebt selbst Carpzov zu (a. a. O. p. 155.), indem er sagt, es sei darin die Erbsünde mehr ihrer Erscheinung, als ihrem Wesen nach beschrie-

die Confutatio zweierlei ausgestellt: 1) quod peccatum orig. sit, quod nascantur homines sine metu Dei, sine fiducia . . ., cum sit cuilibet Christiano manifestum, esse sine metu Dei . . . . potius esse culpam actualem adulti, quam noxam infantis recens nati, qui usu rationis adhuc non pollet, und 2) quod vitium orig. concupiscentiam dicunt, si ita concup. volunt esse peccatum, quod etiam post baptismum remaneat peccatum in puero. Daher wird dann in der Apologia zunächst der wahre Sinn jenes Artikels gezeigt, und gesagt. primum petimus, ut inspiciatur germanica Conf., haec absolvet nos suspicione novitatis. Sic enim ibi scriptum est: Weiter wird gelehret, daß nach dem Fall Adä alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren werden, das ist, daß sie alle von Mutter Leib an voll böser Lust und Neigung sind, keine ware Gottesforcht, kein waren Glauben an Gott, von Natur haben können. Hic locus testatur, nos non solum actus, sed potentiam seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga D. adimere propagatis secund. carn. naturam. Dicimus enim, ita natos habere concupiscentiam, nec posse efficere verum timorem. . . . Ut, cum nominamus concupiscentiam, non tantum actus et fructus intelligimus, sed per-

---

ben, zu welchen die motus nicht mit gehören; doch komme das manchmal in Definitionen vor, quod non illa tantum memorentur, quae alicujus formale constituunt, sed etiam, quae istud ostendunt; es würden also dort die actus et motus non formaliter, quasi per eos peccat. orig. in se constitueretur, mit zur Erbsünde gerechnet, sondern signatenus, quatenus optime exinde ceu ex effectibus cognoscitur. In der C. A. Variata hat dann Mel. eine bessere Definition gegeben: Intelligimus autem peccatum orig., quod sic vocant S. Patres et omnes Orthodoxi . . ., videlicet reatum, quo nascentes propter Adae lapsum rei sunt irae Dei et mortis aeternae, et ipsam corruptionem humanae naturae propagatam ab Adam. Et haec naturae humanae corruptio defectus justitiae seu integritatis, seu obedientiae origin., et concupiscentiam complectitur. Estque defectus coecitas et inobedientia, scil. carere illa luce ac noticia Dei, quae fuerat futura in natura integra, item carere illa rectitudine, h. e. perpetua obedientia etc.

petuam naturae inclinationem. Dann aber wird auch gezeigt, daß die Concupiscenz aus guten Gründen mit als ein Bestandtheil der Erbsünde aufgeführt worden sei, zumal in jetziger Zeit, wo manche behaupten, peccatum originis non esse aliquod in natura hominis vitium seu corruptionem, sed tantum servitutem seu conditionem mortalitatis, quam propagati ex Adam sustineant, sine aliquo proprio vitio, propter alienam culpam. (sicut ex ancilla servi nascuntur, et hanc conditionem sine naturae vitiis, sed propter calamitatem matris sustinent; vergl. unten die Lehre Zwingli's). Denn als Concupiscenz werde die Erbsünde schon von Augustinus definirt und daß erstere Sünde sei, sage Paulus Röm. 7, 7. und 23, daher es falsch sei, zu sagen, concupiscentiam poenam esse, non peccatum, oder zu behaupten, somitem esse ἀδιάφορον. p. 57. Zugleich aber wird auch gezeigt, daß der Defect des göttlichen Ebenbildes (der justitia orig.) eben in dem Mangel aller Gottesliebe und alles Gottvertrauens bestehe und in dem Mangel aller Kraft zum Guten, was die neuern Scholastiker nicht verstehen wollten, imo tribuunt humanae naturae integras vires ad diligendum Deum super omnia etc. Und so wird denn p. 55. erwiesen: Nos igitur recte expressimus utrumque in descriptione peccati orig., videlicet defectus illos, non posse Deum timere ac diligere. Item habere concupiscentiam, quae carnalia quaerit contra verbum Dei, h. e., quaerit non solum voluptates corporis, sed etiam sapientiam et justitiam carnalem, et confidit his bonis, contemnens Deum .... Bonaventura: cum quaeritur, quid sit originale peccatum, recte respondetur, quod sit concupiscentia immoderata. Recte etiam respondetur, quod sit debitae justitiae carentia. Et in una istarum responsionum includitur altera. Significat enim nos nascentes afferre ignorationem Dei, incredulitatem, diffidentiam, contemptum, odium Dei. p. 53: Detraximus naturalibus viribus timorem et fiduciam erga Deum. p. 55: Neque vero concupiscentia tantum corruptio qualitatum corporis est, sed etiam prava conversio ad carnalia in superioribus viribus. Wenn aber gesagt sei, heißt es weiter, daß die Erbsünde auch nach der Taufe bleibe, so sei das eben von dem Materiale derselben, der Concupiscenz, zu verstehen, aber nicht von der Schuld.

Die Art. Smalc. erklären III, 1: Per cujus inobedientiam omnes homines facti sunt peccatores, morti et diabolo obnoxii. Hoc nominatur originale, haereditarium, principale et capitale peccatum. Hujus peccati fructus postea sunt mala opera — — ut diffidentia, incredulitas . . . sine Dei timore esse . . . Deum non agnoscere non curare etc. Hoc peccatum haeredit. tam profunda et tetra est corruptio naturae, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex Scripturae patefactione agnoscenda et credenda sit. Ps. 51, 7. Röm. 5, 12. Exod. 33, 3. Genes. 3, 7.

Am ſtärkſten drückt ſich die F. C. aus, p. 639: Primo, quod hoc haereditarium malum sit culpa seu reatus, quo fit, ut omnes, propter inobedientiam Adae et Hevae, in odio apud Deum, et natura filii irae simus, ut Ap. testatur (Rom. 5, 12 sqq. Eph. 2, 3.) Deinde, quod sit per omnia totalis carentia seu privatio concreatae in Paradiso justitiae orig. seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate atque justitia creatus fuerat, et quod simul etiam sit impotentia et ineptitudo, ἀδυναμία et stupiditas, qua homo ad omnia divina seu spiritualia sit prorsus ineptus . . . Praeterea, quod pecc. orig. . . sit etiam, loco imaginis Dei amissae in homine, intima, pessima, profundissima (instar cujusdam abyssi) inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, imprimis vero superiorum et principalium animae facultatum, in mente, intellectu, corde et voluntate. p. 642: Rejobatur error, quod orig. pecc. . . . tantummodo externum noddam impedimentum spiritualium bonarum virium sit. . . . ejiciuntur etiam ii, qui docent, naturam, ex lapsu humani generis, valde quidem debilitatam atque corruptam esse, non tamen prorsus omnem bonitatem (quoad res divinas et spirituales) amisisse. — p. 643: verbo Domini docemur, quod corrupta natura ex se et suis viribus, in rebus spirit. et div. nihil boni, et ne minimum quidem, utpote ullas bonas cogitationes habeat. Neque id modo, sed insuper etiam asserunt: quod natura corrupta ex se et viribus suis coram Deo nihil aliud, nisi peccare possit.

2. Wenn im Vorigen geſagt iſt, daß die Erbſünde auf alle Menſchen ſich forterbe, ſo geſchieht das nicht per imitationem, wie die

Pelagianer von der Sünde meinen, ſondern per propagation
und zwar durch die natürliche Zeugung. F. C. p. 639: per ca
lem conceptionem et nativitatem a patre et matre propaga
Und daher haftet ſie uns auch nicht erſt von unſerer Geburt, ſon
von unſerer Empfängniß an, p. 644: in primo conceptionis nos
momento ipsum semen, ex quo formatur homo, peccato co
minatum et corruptum est. p. 647: Massa, ex qua h
Deus hominem format et fingit, in Adamo corrupta et perv
est, et ita haereditario modo in nos propagatur. Bibliſche
weisſtellen ſind: Joh. 3, 6: „was von Fleiſch geboren iſt ꝛc.“,
Pſ. 51, 7. Ueber die Art, wie die Seelen bei der Zeugung entſt
wird nichts geſagt; doch iſt die Meinung der lutheriſchen Theolo
daß ſie nicht von Gott neu geſchaffen und dann durch den fleiſchli
Saamen verunreinigt werden (wie die Reformirten annehmen), ſon
daß ſie auch mit fortgepflanzt werden, was in den Worten der F
liegt: massa, ex qua. Vergl. dazu Carpzov u. Boerner a. a.
p. 221: ceterum ex eo, quod peccatum orig. per carnalem
nerationem a parentibus in liberos propagatur, ipsam etiam
mam hominis a parentibus in liberos propagari, non immedia
Deo creari, liquet [5]).

5) Nach Schenkel (das Weſen des Proteſtantismus II. S. 22 ff.) Luther, ſeiner manchmaligen Behauptung, das Ebenbild Gottes ſei durch Sündenfall verloren gegangen, ungeachtet, doch nur eine Entſtellung Verderbung oder Vergiftung deſſelben meinen, er ſoll nur nicht ſein, was vom göttlichen Ebenbilde noch übrig geblieben, und manchmal Erbſünde in einen bloßen Hang zu ſündigen ſetzen. Wir ſehen aber, Verfaſſer der Concordienformel verſtehen Luthers Lehre anders; ſie behau einen gänzlichen Verluſt des göttlichen Ebenbildes im engern Sinne un Folge deſſen eine Entſtellung, Verderbung, Vergiftung der menſchli Natur. Ebenſo möchte ich mit Schenkel nicht von Melanchthon ſagen, derſelbe darauf ausgehe, die Erbſünde nur in praktiſcher Beziehung als d angebornen böſen Hang geltend zu machen. Er ſetzt das Weſen derſ öfters mit darein, aber auch noch in Anderes, und namentlich mit in gänzliche Verfinſterung der Vernunft in Bezug auf die res spirituales; läßt dem gefallenen Menſchen eine gewiſſe Erkenntniß Gottes und ſeines *ſetzes, aber* eine ſolche, der gerade in der Hauptſache alles Licht abgeht.

3. Die Erbſünde iſt eine erſchreckliche und verdammliche Sünde, weil ſie eine verſchuldete ſittliche Verderbniß der menſchlichen Natur und der Quell und die Wurzel aller andern Sünden iſt. Sie iſt Sünde, auch wenn ſie bei einem Kinde wegen ſeines frühzeitigen Todes gar nicht zur Aeußerung kommen ſollte in böſen Begierden und Werken, und ſie bleibt als fortdauernde Concupiscenz auch in den Wiedergebornen wahrhafte und eigentliche Sünde. C. A. p. 10: Docent, quod hic morbus seu vitium orig. vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et Sp. S. — F. C. p. 639: Lutherus significavit, etiamsi homo prorsus nihil mali cogitaret, loqueretur aut ageret, tamen nihilo minus hominis naturam et personam esse peccatricem, h. e. peccato orig. (quasi lepra quadam spirituali) prorsus et totaliter . . . infectam, venenatam et penitus corruptam, et propter hanc corruptionem atque primorum nostrorum parentum lapsum natura aut persona hominis Lege Dei accusatur et condemnatur. — Apol. p. 57: Disputant, concupiscentiam poenam esse, non peccatum: Lutherus defendit peccatum esse. — — Augustinus longa disputatione refellit opinionem istorum, qui sentiebant concupiscentiam in homine non esse vitium, sed ἀδιάφορον .... Quod si contendent adversarii, fomitem esse ἀδιάφορον, reclamabunt non solum multae sententiae Scripturae, sed plane tota Ecclesia. Quis enim unquam ausus est dicere, haec esse ἀδιάφορα, etiam si perfectus consensus non accederet, dubitare de ira Dei, de gratia Dei, de verbo Dei etc.? Ebendaſelbſt p. 58. wird auch der ſcholaſtiſche Satz verworfen: nihil esse peccatum, nisi voluntarium, und zwar mit den Worten: Hae sententiae apud Philosophos de civili judicio dictae sunt, non de judicio Dei. Der Hauptgrund aber, daß die Erbſünde Sünde iſt, iſt der, daß ſie der defectus justitiae esse debitae und zwar der natürlichen Integrität, nicht blos eines übernatürlichen Gnadengeſchenkes, und die Concupiscenz in jedem Betracht etwas mit der Liebe zu Gott Streitendes iſt. Vergl. Chemnitii Exam. Conc. Trid. I, 4. p. 147: Quidquid a norma justitiae in Deo dissidet, et cum ea pugnat, habet rationem peccati: argumenti hujus mole premi se omnes Pontificii sentiunt, ideo varias quaerunt rimas, ut elabantur.

4. Steht nun aber auch von der Erbſünde einerſeits feſt, daß ſie kein bloßer äußerer Makel an den geiſtigen Kräften (externus quidam naevus, aut adspersa macula, aut corruptio tantum accidentium et qualitatum) und kein bloßes äußerliches Hinderniß derſelben iſt (F. C. p. 575 f. 642.), ſondern eine totale Verderbtheit derſelben, ſo daß in des Menſchen Natur und Weſen (in ejus natura et essentia) nichts Gutes mehr zu finden iſt: ſo darf man ſie doch auch anderſeits (nach den genauern Beſtimmungen der F. C.) nicht für etwas Weſentliches und Subſtantielles, was ſich mit der menſchlichen Natur vermiſcht habe, noch für des Menſchen Subſtanz, Natur oder Weſen ſelber anſehen, wie die Flacianer mit den Manichäern thaten[6]), ſondern man muß wohl merken, daß ſie zwar, wie die justitia orig., ein naturale, eine der menſchlichen Natur inhärirende und mit ihr, wie ſie jetzt iſt, geſetzte Proprietät iſt, die ſich auf alle natürlich gezeugten Menſchen fortpflanzt und für dieſes ganze Leben uns anhaftet, aber doch immer nur ein Accidenz der menſchlichen Natur, nichts für ſich Beſtehendes, oder das Weſen derſelben mit Conſtituirendes oder aus ihm mit Nothwendigkeit Reſultirendes. F. C. p. 651: Accidens est, quod non per se subsistit, sed in aliqua substantia est, et ab ea discerni potest; res in alio inhaerens. — p. 645: Etsi peccatum orig. totam hominis naturam, ut spirituale quoddam venenum et horribilis lepra . . . infecit et corrupit, ita quidem, ut jam in nostra natura corrupta ad oculum non monstrari possint haec duo, ipsa natura sola et originale peccatum solum: tamen non unum et idem est corrupta natura seu substantia corrupti hominis, corpus et anima, aut homo ipse a deo creatus,

6) Vergl. Thomaſius, das Bekenntniß der evang.-luth. Kirche in der Conſequenz ſeines Princips, S. 132 ff., und Schenkel a. a. O. II. S. 44 ff. Die bei der Disputation zu Weimar gegen den Synergiſten Strigel gethane Behauptung: quod pecc. orig. sit substantia hominis, erklärte Flacius in ſeinen nachfolgenden Schriften dahin, die Erbſünde ſei jetzt, was ehedem die justitia orig. auch geweſen, ipsissima essentia hominis, durch eine horrenda transformatio des Göttlichen Ebenbildes in das Bild des Teufels ſei zwar nicht die materia, aber die forma substantialis sive essentialis des Menſchen eine ganz andere geworden, und die Erbſünde ſei eben jetzt die forma substantialis des Menſchen.

in quo orig. peccatum habitat, et ipsum orig. peccatum, quod in hominis natura aut essentia habitat eamque corrumpit. . . . Discrimen igitur retinendum est inter naturam nostram, qualis a Deo creata est hodieque conservatur, in qua peccatum orig. habitat, et inter ipsum peccat. orig., quod in natura habitat. „Und solchen Unterschied zu erhalten — heißt es dort im Deutschen weiter — bringen und zwingen die fürnehmsten Artikel unsers christlichen Glaubens, als erstlich: im Artikel von der Schöpfung zeuget die Schrift, daß Gott nicht allein vor dem Fall menschliche Natur geschaffen habe, sondern daß sie auch nach dem Fall eine Creatur und Werk Gottes sei . . . . . darum kann der verderbte Mensch nicht ohne allen Unterschied die Sünde selbst sein, sonst wäre Gott ein Schöpfer der Sünde. — Zum andern, im Artikel von der Erlösung zeuget die Schrift gewaltig, daß Gottes Sohn unsere menschliche Natur ohne Sünde angenommen habe, also daß er . . . mit uns, seinen Brüdern, eines Wesens sei (consubstantialem). . . . Wenn nun kein Unterschied wäre zwischen der Natur und dem verderbten Wesen des Menschen und zwischen der Erbsünde: so müßte folgen, daß Christus entweder unsere Natur nicht angenommen, weil er die Sünde nicht hätte angenommen, oder weil er unsere Natur hätte angenommen, daß er auch die Sünde hätte angenommen" u. s. w. — Dabei werden dann noch einige unüberlegte Phrasen Luthers erklärt, an die sich die Flacianer hielten, nämlich, wenn Luther sage, daß Sünde und Sündigen des verderbten Menschen Art und Natur sei, so meine er, es sei seine Unart, oder wenn er sage: deine Geburt, deine Natur und dein ganzes Wesen ist Sünde, so heiße das: sündig und unrein. — Es muß also — sagt Carpzov p. 1163. — vor und nach dem Fall weierlei unterschieden werden: 1) das Subject d. i. die Substanz und das Wesen, und 2) das anerschaffene Ebenbild Gottes und dann statt dessen die inwohnende Verderbniß, und wenn es daher heißt: „durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen", so bezieht sich das nicht auf den Mangel von etwas Substantiellen, sondern auf den Mangel der bonitas moralis, der integritas et rectitudo.

5. Von den Strafen der Erbsünde heißt es F. C. p. 641: Poenae peccati orig. hae sunt: Mors, aeterna damnatio et praeter has aliae corporales, spirituales, temporales atque aeternae aerumnae et miseriae, tyrannis et dominium Sata-

nae, quod videlicet humana natura regno Diaboli subjecta est, cui in miserrimam servitutem tradita, captiva ab eo tenetur. Is certe multos magnos et sapientes homines . . . horribilibus erroribus ac haeresibus et coecitate multiplici fascinat et seducit, ac miseros mortales saepe in varia et atrocia scelera praecipitat. Apol. p. 58: Est enim natura humana in servitutem tradita et captiva a diabolo tenetur, qui eam impiis opinionibus et erroribus dementat, et impellit ad omnis generis peccata. Art. Smalc. p. 317[7]). — (Apol. p. 193: Et ut hae afflictiones plerumque sint poenae peccatorum, tamen in piis habent alium finem potiorem, sc., ut exerceant eos, ut inter tentationes discant quaerere auxilium Dei etc. — — sunt disciplina, qua Deus Sanctos exercet . . . . . in Sanctis mortificant et extinguunt concupiscentiam — — et mors ipsa servit ad hoc, ut aboleat hanc carnem peccati, ut prorsus novi resurgamus . . . mors sine illo sensu irae proprie non est poena.)

6. Durch die Taufe wird zwar die Schuld der Erbsünde weggenommen und getilgt, so daß letztere aufhört, den Menschen verdammlich vor Gott zu machen, aber das Materiale der Erbsünde, die böse Lust, bleibt auch nach der Taufe, nur daß sie in den Wiedergebornen nicht mehr herrschend ist, und verläßt uns in diesem Leben nicht, sondern erst in der Auferstehung. Apol. p. 56: Semper ita (Lutherus) scripsit, quod baptismus tollat reatum peccati orig.[8]).

7) Eine merkwürdige Rücksichtnahme auf diese Teufelslehre s. in einem Gutachten von Claus Harms über einen Brandstifter, der seine That der Verführung des Teufels zugeschrieben, wo es heißt, in foro judiciali u. poenitentiali könne darauf allerdings keine Rücksicht genommen werden, hingegen für den Thäter selbst gebe es einen Standpunkt, wo er seine That nicht anders erklären könne, als daß sie auf einen dämonischen Einfluß geschehen. Claus Harms Lebensbeschreibung S. 162.

8) Und das heißt: hoc vitium etiam post baptismum esse vere peccatum, quod ad culpam attinet, quamvis qui filii dei sunt, minime ideireo condemnentur, quoniam videl. deus illud ipsis non imputat. Conf. Gallic. art. 11. Unrichtig ist es daher (mit Köllner a. a. O. 632.) zu sagen, die Erbsünde höre durch die Taufe auf strafbar zu sein; vielmehr dauert ihre Poenalitas fort, und non a peccato ipso, sed ab homine tollitur

etiamsi materiale, ut isti vocant, peccati maneat, scil. concupiscentia. Addidit etiam de materiali, quod Spiritus S., datus per Baptismum, incipit mortificare concupiscentiam et novos motus creat in homine. Ad eundem modum loquitur et Augustinus, qui ait: Peccatum in Baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur. — p. 68: fides specialis mortificat concupiscentiam. p. 87. F. C. p. 575: Et sane affirmamus, quod hanc naturae corruptionem ab ipsa natura nemo, nisi solus Deus, separare queat; id quod per mortem in beata illa resurrectione plene fiet. — p. 719: At vero credentes in hac vita non perfecte, completive vel consummative (ut veteres locuti sunt) renovantur. Et quamvis ipsorum peccata Christi obedientia absolutissima contecta sint, ut credentibus non ad damnationem imputentur, et per Sp. S. veteris Adami mortificatio . . . inchoata sit: tamen vetus Adam in ipsa natura, omnibusque illius interioribus et exterioribus viribus adhuc semper inhaeret. Rom. 7, 18 ff. Gal. 5, 17. Demnach ſollen auch die Wiedergebornen ſtets eine tiefe Betrübniß über die ihnen fortwährend inwohnende verdammliche Sünde fühlen, aber ſich auch anderſeits mit der Gnade Gottes in Chriſto tröſten, wie das ſchon Adam und die Väter des alten Bundes gethan. Denn von Adam wurde allezeit in der Kirche angenommen, daß er wieder juſtificirt und gerettet worden ſei durch den Glauben an die ihm gewordene Offenbarung der Gnade Gottes in Chriſto. Mel. loc. theol. in Corp. Phil. p. 399.

Anmerkung. Die Erbſünde iſt der Grund und Quell aller Thatſünden (peccatorum actualium i. e. omnium actionum interiorum et exteriorum cum lege Dei pugnantium). F. C. p. 577: pecc. orig. etiam scaturigo est omnium aliorum actualium peccatorum, ut sunt pravae cogitationes, prava colloquia, prave et scelerate facta, Matth. 15, 19. Genes. 6, 8. — p. 640, a: e quo reliquae transgressiones, tanquam e radice nascuntur, et quasi e scaturigine promanant. Bei den noch nicht Wiedergebornen iſt Alles, was ſie thun, Sünde, denn ſie bringen es höchſtens zu einer justitia civilis s. rationis, die vom

reatus. Carpzov a. a. O. p. 147. 165. — Die Katholiken lehren: in baptismate tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habeat. Danz p. 25.

bürgerlichen Standpunkte aus alles Lob verdient und auch von G äußerlich belohnt wird (Apol. 64.), aber selbst ihre besten We bleiben Sünde, da sie nicht aus dem Glauben und der wahren Gott liebe kommen. Die Wiedergebornen aber, obschon sie bei der ihr anhaftenden Schwachheit kein Gebot Gottes vollkommen zu erfül vermögen, können doch solche gute Werke thun, die Gott gefall weil sie aus dem Glauben kommen. Apol. 95, 134. Catec maj. 482. F. C. p. 590.

Da alle einzelnen Sünden ihre gemeinsame Wurzel in der Er sünde haben, so hielt es Luther an einigen Stellen seiner Schrift (und mit ihm Calvin (Instit. III, 4, 28.), wie auch anfangs M lanchthon) für falsch, zwischen ihnen objectiv einen Unterschied machen, und namentlich verwarf er den althergebrachten zwischen pe cata mortalia et venialia, weil vor Gott, der keine Sünde leid im Grunde eine jede, wie gering sie auch sei, den Tod verdie (Walch, 7, 1113. 19, 987 ff.). Da er aber dabei anderwär doch die natürlichen Gradunterschiede und die Ungleichheit der Sü den in ihrer äußeren Erscheinung nicht läugnet und auch wie Schwachheitssünden der Gläubigen von den Bosheitssünden des U glaubens unterscheidet, so darf man ihm eigentlich nicht, wie d Katholiken aus einem hier verzeihlichen Irrthume thun, im Allg meinen die stoische Behauptung zum Vorwurf machen: peccata em paria. Am wenigsten darf man aber die Lehre von einer gänzlich Unterschiedslosigkeit aller Sünden in den protestant. Symbole suchen, wo öfters peccata mortalia und venialia (Bosheits- u Schwachheitssünden) unterschieden werden; Apol. p. 71. 86. Con Helv. II, c. 8.: agnoscimus omnia alia peccata, quae ex h oriuntur, et dici et vere esse peccata, qualicunque nomine nu cupentur, sive mortalia, sive venialia . . . Fatemur etiam pec cata non esse aequalia, licet ex eodem corruptionis et i credulitatis fonte exoriantur, sed alia aliis esse graviora. Sic Dominus dixit (Matth. 10, 11.), Sodomae tolerabilius futurum quam etc. [9]). — Corp. Philipp. p. 468.: Nec necesse est i

9) Vergl. das Nähere unten §. 20: vom Rückfall in die Sünde, u zur protest. Dogmengeschichte Schenkel II, p. 73., der aber hier wieder d ersten Auswüchsen des Protestantismus zu viel Berücksichtigung erweist.

non renatis quaerere discrimen peccati mortalis et venialis, quia omne, quod non est ex fide, peccatum est ... quare omnes actiones ejus (Catonis) sunt damnatae. Sed de renatis necesse est quaeri, qui habeant peccata venialia, et qui eorum lapsus dicantur mortalia peccata.

§. 11.

Vom freien Willen (liberum arbitrium) in geistlichen Dingen.

Da das liberum arbitrium in geistlichen Dingen mit zum göttlichen Ebenbilde gehörte, so constituirt eigentlich der jetzt vorhandene Mangel desselben mit das Formale oder den Begriff der Erbsünde; es wird aber von ihm gewöhnlich, nicht nur in den symbolischen Büchern (C. A. art. 18. Apol. 8. F. C. 2.), sondern auch von den alten Dogmatikern in einem besondern Artikel gehandelt, von Einigen darum, weil sie den Defect desselben mehr als ein consequens der Erbsünde betrachten, von Andern richtiger darum, weil hier noch eine specielle Frage zur Beantwortung kommt: was bei der gänzlichen Verderbniß der menschlichen Natur durch die Erbsünde in den menschlichen Kräften noch Gutes übrig geblieben ist, oder was der Mensch durch seinen freien Willen noch vermag.

Daß nämlich der Mensch auch nach dem Falle einen freien Willen überhaupt noch hat, eine freie, sich selbst bestimmende Willenskraft, ein Vermögen der innern Selbstbestimmung oder der freien Wahl zwischen verschiedenen Objecten seines Erkennens, daß er sponte, libere, sine coactione handeln kann: — das wird von allen unsern Symbolen zugegeben. Dennoch aber ist die lutherische und reformirte Symbollehre oft dahin mißverstanden worden, als ob sie keine Willensfreiheit (Libertatem voluntatis) statuire und so dem Menschen eine wesentliche, zu seiner geistigen Substanz gehörende Kraft absprechе. Und das kommt daher, daß die Reformatoren in ihren Privatschriften öfters sehr unklar und ganz wegwerfend vom freien Willen geredet haben, dann aber auch das Wort liberum arbitrium nur hin und wieder in seiner eigentlichen Bedeutung von Wahlfreiheit nahmen, gewöhnlich aber in einer weitern, uneigentlichen (das Vermögen zum

Guten), und ſo bald von einem Verluſt, bald von einem noch Vorhandenſein der bezeichneten Kraft redeten und ihren Vortrag verwirrten [1]).

Denn eigentlich iſt unter liberum arbitrium das Vermögen der freien Wahl und Entſcheidung zwiſchen verſchiedenen Dingen oder das der freien Selbſtbeſtimmung zu verſtehen, die libertas voluntatis humanae, die freilich nicht anders zu denken iſt, denn zugleich auch als eine Wahlfreiheit zwiſchen dem Guten und Böſen. In unſern ſymboliſchen Büchern aber wird es gewöhnlich in der weitern Bedeutung von den höhern geiſtigen und ſittlichen Kräften des Menſchen, von der Vernunft und dem freien Willen gebraucht, oder ſpecieller von des Menſchen geiſtiger und ſittlicher Kraft zum Guten, von des Menſchen Kräften in rebus spiritualibus sive ad efficiendam justitiam spiritualem. Vergl. Mel. loc. theol. (im Corp. Philipp.) p. 331.: Vocantur autem liberum arbitrium mens et voluntas conjunctae. Ebenſo die Ueberſchrift des 2. Art. in der F. C.: „vom freien Willen oder menſchlichen Kräften.“ Boerner instit. symb. p. 246.: liberum arbitr. proprie quidem dicitur de voluntate notatque facultatem voluntatis, qua haec, positis omnibus ad agendum requisitis, agere hoc et illud, hoc agere non agere potest; hic vero latiore sensu usurpatur, ita ut eo nomine intellectus quoque judicium comprehendatur.

Und nun mögen es manche Erklärungen der Reformatoren zweifelhaft machen, ob ſie allezeit geneigt geweſen ſind, dem Menſchen das liberum arbitrium im erſtern Sinne, nämlich das Vermögen der freien Selbſtbeſtimmung und der Wahlfreiheit auch nur auf dem Gebiete der justitia civilis zu laſſen [2]), ja es mag auch in Betreff unſerer ſymboliſchen Bücher die Frage erlaubt ſein, ob ſie ohne innern Widerſpruch dem Menſchen libertatem voluntatis vindiciren können, da ſie ihm doch nur Wahlfreiheit im Böſen und in äußern Dingen ein-

1) Rettberg, die chriſtlichen Heilslehren, p. 74 f.

2) Wer hier Mißverſtändniſſe beſorgt, vergl. die Abſchnitte vom Determinismus und der Prädeſtination, Luthers Schrift de servo arbitrio, Melanchthons loci th. in den erſten Ausgaben, Calvins Institutio und dazu *Baur* a. a. O. S. 120 ff. und Schenkel II, S. 81 ff.

lumen[3]): — wir haben uns hier an die bestimmte Erklärung zu halten, daß der Mensch Willensfreiheit habe, und daß es keine göttliche Determination zum Bösen und keine Prädestination zur Verdammniß gebe, und müssen sehen, wie sich damit die Lehre von der Unfreiheit zum Guten vereinigen läßt.

Im 18. Art. der Augsb. Confession heißt es nämlich: De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas. Sed non habet vim sine Spiritu S. efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis, quia animalis homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei (1 Cor. 2, 14.), sed haec fit in cordibus, cum per verbum Spiritus S. concipitur. Haec totidem verbis dicit Augustinus lib. III, Hypognosticon: esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus, habens quidem judicium rationis, non per quod sit idoneum in iis, quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare aut certe peragere, sed tantum in operibus vitae praesentis tam bonis quam etiam malis.

In dieser Erklärung, die den Verfassern der Confutatio Pontificia sehr wohl gefiel, haben wir auf dreierlei zu achten: 1) auf die Affirmativa, die sie enthält, 2) auf die Negativa und 3) auf das Unbestimmte der Negativa, was sie jenen Gelehrten annehmbar machte.

Zuerst wird also darin bejaht, daß der Mensch überhaupt einen freien Willen in allen den Dingen, die er mit seiner Vernunft erkennen und fassen kann, habe, also nicht blos eine potentiam animae locomotivam, sondern ein Wahl- und Willensvermögen in Bezug auf seine äußere Lebensführung. Und wie hätte auch dasselbe dem Menschen abgesprochen werden können, wenn er nicht aufhören sollte ein vernünftiges Wesen zu sein? Mag derselbe durch die Erbsünde an Leib und Seele noch so verderbt sein, so hat er doch durch sie keine, einen integrirenden Bestandtheil seiner Natur bildende, Kraft und Anlage, sondern nur die ursprüngliche Güte derselben verloren, die rectitudo seiner geistigen Kräfte, nicht Intelligenz und freien Willen selber. Beide

3) *Art. Smalc.* p. 318: (Error est) hominem habere liberum arbitrium faciendi bonum et omittendi malum et econtra omittendi bonum etc.

Vermögen beſitzt er noch als reliquias, residua lineamenta, oder auch als das Materiale des göttlichen Ebenbildes, aber freilich iſt ſeine Natur verderbt quoad bonitatem suam, er hat nicht mehr rectam rationem und den rechten freien Willen, auch in Bezug auf das abſolut Gute, die res spirituales. Er hat aber immer noch einen freien Willen ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas, in operibus vitae praesentis tam bonis, quam etiam malis, und es reicht derſelbe, was wohl zu beachten iſt, allemal ſo weit als ſeine natürliche Vernunft reicht. Und ein größeres Zugeſtändniß kann man eigentlich von keiner Philoſophie erwarten. Letztere mag der Vernunft ein größeres Gebiet des Erkennens einräumen, als es die chriſtliche Theologie thut, aber das muß ſie zugeben, daß der Menſch nur in denjenigen Dingen mit freiem Willen handelt, die in der Sphäre ſeiner Vernunft liegen, und daß keiner zu einer Tugend ſich zu erheben vermag, von der er keine Ahnung hat. In jenem Satze iſt zugegeben, jeder Menſch kann einigermaßen Gutes und Böſes unterſcheiden, zwiſchen beiden frei wählen[4]) und das Gute auch, ſoweit er eine Idee davon hat, aus eigener Kraft thun, und namentlich iſt zugegeben, daß er es aus und durch ſich ſelber zu einer civilis justitia bringen kann, d. h. zu einem äußerlich ehrbaren und geſetzmäßigen Leben, zu einer Sittlichkeit, wie ſie menſchliche Weisheit und Klugheit und die bürgerliche Geſellſchaft verlangt. Vergl. noch: Apol. p. 218.: Neque enim adimimus humanae voluntati libertatem. Habet humana voluntas libertatem in operibus et rebus deligendis, quas ratio per se comprehendit. Potest aliquo modo efficere justitiam civilem seu justitiam operum, potest loqui de Deo, exhibere Deo certum cultum externo opere, obedire Magistratibus, parentibus in opere externo eligendo, potest continere manus a caede, ab adulterio, a furto. Cum reliqua sit in natura hominis ratio et judicium de rebus sensui subjectis, reliquus est

4) Und ſo erleidet denn hierdurch die Behauptung der Art. Sm. p. 18, daß der Menſch nicht die Freiheit habe faciendi bonum et omittendi malum wenigſtens eine bedeutende Beſchränkung, indem ſie nun nur noch auf dem *Gebiete des* wahrhaft Guten, chriſtlich religiöſer Sittlichkeit, gelten kann.

etiam delectus earum rerum et libertas et facultas efficiendae justitiae civilis. Id enim vocat Scriptura justitiam carnis, quam natura carnalis, hoc est, ratio per se efficit, sine Spir. S. — F. C. p. 657.: Etsi humana ratio seu naturalis intellectus hominis obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus, et particulam aliquam Legis tenet (Apol. p. 65.: praecepta secundae tabulae, quae justitiam civilem continent, quam intelligit ratio): tamen adeo ignorans, coeca et perversa est ratio illa, ut, etiamsi ingeniosissimi et doctissimi homines in hoc mundo Evangelium de filio Dei et promissiones divinas de aeterna salute legant vel audiant, tamen ea propriis viribus percipere, intelligere, credere, et vera esse, statuere nequeant. — Man ſieht alſo, es iſt ein ſehr weites Gebiet, auf dem der Menſch etwas erkennen und ſeine Willensfreiheit bethätigen kann, und das Anſtößige der Symbollehre kann daher nicht in der von ihr beliebten Begränzung dieſes Gebietes liegen, ſondern nur in der weitern Behauptung, daß Alles, was der Menſch auf demſelben und aus eigner Vernunft und Kraft thue, vor Gott nicht nur ganz werthlos, ſondern auch das Beſte noch ſündlich ſei und noch nicht einmal einen Uebergang zur conversio bilde.

Während nun aber der Menſch dort wenigſtens noch frei handelt (frei im Böſen, weil er da ganz der Luſt und Neigung ſeiner verderbten Natur folgt[5]), und frei im Guten, weil er bis zur Hervorbringung einer fleiſchlichen Gerechtigkeit ſeine fleiſchlichen Lüſte zähmen kann), ſo vermag er dagegen in geiſtlichen durchaus nichts aus eigener Kraft allein zu erkennen, zu wollen, geſchweige zu vollbringen, ſondern hier in der Sphäre des religiös ſittlichen Lebens, wo es darauf ankommt, des Geſetzes Werke aus wahrem Glauben und wahrer Liebe zu Gott zu thun, Gott über Alles zu lieben und zu vertrauen und im Glauben an ſeine Gnade und Liebesoffenbarung in Chriſto der wahren Heiligung nachzuſtreben, hier iſt die menſchliche Vernunft ganz blind und des Menſchen Wille ohne den heiligen Geiſt unfähig etwas zu wollen, zu beginnen und zu vollbringen. Apol. p. 219.: Igitur etiamsi concedimus libero

5) Alſo nicht ſo, wie Luther gegen Erasmus meinte, daß er ſich auch in böſen Werken nur pure passive verhalte; denn er kann widerſtehen.

arbitrio libertatem et facultatem externa opera Legis efficien tamen illa spiritualia non tribuimus libero arbitrio, sc. vere mere Deum, vere credere Deo, vere statuere ac sentire, qu Deus nos respiciat, exaudiat, ignoscat nobis. Haec sunt v opera primae tabulae, quae non potest humanum cor effic sine Spiritu S. . . . Hanc fidem difficile est et Sanctis retine tantum abest, ut sit in impiis. — p. 84.: Non potest lex v fieri, nisi accepto Spir. S. per fidem.

Und ſo wird denn durch dieſe Lehre unſerer ſymboliſchen Büch daß der natürliche Menſch kein liberum arbitrium (d. h. keine vir in spiritualibus hat, die menſchliche Wahlfreiheit überhaupt kei wegs in Frage geſtellt, ſondern dem Menſchen eigentlich nur die K abgeſprochen, Gott über Alles zu fürchten, zu lieben und zu vertra Alles aus Liebe zu Gott zu thun, und ſo ſeinen Handlungen Qualität zu geben, durch die ſie Gott erſt wahrhaft gefällig werd ſich zu jener faſt idealen Frömmigkeit und Tugend zu erheben, die vollen, auch innern, Geſetzerfüllung gehört. Kann das der Me aus eigener Kraft nicht mehr, ſo liegt es weniger an einem Man von Wahlfreiheit, als an der Verfinſterung ſeiner Vernunft, bei ihm die evangeliſche Lehre von Gott und chriſtlicher Vollkomm heit rein unverſtändlich und ſelbſt eine Thorheit, und ſo eine Zuſti mung des Herzens unmöglich iſt. Daß er zwiſchen Gutem und Bö (d. h. zwiſchen relativ Gutem und abſolut Böſem) noch wählen ka zeigt die an ihm oft wahrzunehmende, wiewohl immer ſchwach u lückenhaft bleibende justitia carnalis oder civilis, unter der auch philosophica oder rationalis mit begriffen iſt; und wenn daher d von ihm manchmal im Allgemeinen geſagt wird, er könne nur d Böſe noch wollen, weil das ſo in ſeiner Natur liege, ſo muß di die Freiheit aufhebende Behauptung im Zuſammenhange mit d Obigen dahin verſtanden werden: er könne nur Böſes wollen, w alles Gute, was er will und thut, doch immer vor Gott relativ et Böſes und Sünde bleibt.

Was nun aber drittens die Augsb. Confeſſion und de Apologie ganz unbeſtimmt läßt, iſt das Verhältniß, in welch bei Hervorbringung einer wahren Frömmigkeit und Gerechtigkeit rebus spiritualibus) der natürliche Wille des Menſchen zur Gnad *wirkſamkeit* des heiligen Geiſtes ſteht. Es wird dort blos geſagt, d

er Menſch (natürlich mit ſeinem natürlichen Willen) in geiſtlichen Dingen ohne den heil. Geiſt nichts erkennen, nichts anfangen noch vollbringen könne (non habet vim sine Spir. S. efficiendae justitiae Dei —— liberum arbitrium non idoneum est, in iis, quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare aut certe peragere). Damit iſt nun keineswegs geſagt, daß der natürliche Menſch das liberum arbitrium in geiſtlichen Dingen auch der Potenz nach durch die Erbſünde ganz verloren habe, daß es in ihm ganz erſtorben ſei, wie die F. C. behauptet, ſondern es wird ihm blos die vis et facultas efficiendae justitiae Spir. sine Spir. S. abgeſprochen, und damit läßt ſich, wenn man will, recht gut die erſt ſpäter von Melanchthon offen ausgeſprochene ſynergiſtiſche Anſicht vereinigen, daß das liberum arbitrium des Menſchen, als nicht ganz erſtorben, ſondern nur ganz zum wahren Guten geſchwächt und verderbt, wenn es einmal durch die Gnade des heil. Geiſtes wieder erweckt, geheilt, gekräftigt ſei, dann in geiſtlichen Dingen etwas mitwirken könne und alſo die facultatem applicandi se ad gratiam habe. Das muß ſelbſt Carpzov a. a. O. p. 484. zugeben, daher er von ſeinem antiſynergiſtiſchen Standpunkte aus bemerkt, man müſſe jene Worte der Confeſſion (non habet vim sine Spiritu etc.) nicht incluſive, ſondern excluſive verſtehen („er habe nicht ohne den heiligen Geiſt die Kraft", anſtatt: er habe nicht die Kraft, ohne den heiligen Geiſt ꝛc.). Und wenn man auch nicht beweiſen kann, daß Mel. ſchon 1530 förmlich dem Synergismus gehuldigt habe, ſo liegt doch auch anderſeits nichts vor, was eine damals ſchon (nach dem ihm ſehr ärgerlichen, aber lehrreichen Streite Luther's mit Erasmus) bei ihm entſtandene Hinneigung zu jener erasmus'ſchen Denkweiſe zweifelhaft machte[6]), und der Umſtand, daß er dieſelbe ſchon von 1532 an ziem-

6) Der von Schenkel aus dem J. 1531 (C. Ref. II, p. 530.) angezogene Brief mit einer Lobrede auf die Aſtrologie und der Annahme eines Einfluſſes der Geſtirne auf das menſchliche Leben, kann hier nichts beweiſen, da Melanchthon noch im ſpäteſten Alter als erklärter Synergiſt das Steckenpferd der Aſtrologie geritten, ohne zu glauben, daß er dadurch mit einer Lehre von der menſchlichen Freiheit in Widerſpruch komme. Vergl. meine Schrift: Melanchthon's Leben ꝛc. (Altenburg 1841.) S. 412 f.

inflictam quodammodo fuisse; nec aliud malum ex primo illo delicto ad posteros omnes necessario manasse quam moriendi omnimodam necessitatem, non quidem ex ipsius delicti vi, sed quia quum jam homo natura mortalis esset, ob delictum illud suae naturali mortalitati relictus est, quodque naturale erat, id in delinquentis poenam prorsus necessarium est factum.... Caeterum cupiditas illa mala, quae cum plerisque hominibus nasci dici potest, non ex peccato illo primi parentis manat, sed ex eo quod humanum genus frequentibus peccatorum actibus habitum peccandi contraxit et seipsum corrupit etc.... Sed de mala illa cupiditate et ad peccandum pronitate licet in plerisque sit, non tamen affirmare possumus, eam in omnibus prorsus esse. — Cat. Racov. qu. 427: Communiter in hominibus natura exiguae ad modum sunt vires ad ea quae Deus ab illis requirit perficiendum: ut voluntas ad ea perficiendum omnibus adest. Ueber die Möglichkeit, ſich vor Sünden zu hüten, vergl. Opp. II, 463. b.

Die Quäker lehren, daß die von Adam natürlicher Weiſe abſtammenden Menſchen in ihrer Natur ſelber nichts Gutes haben können, ſondern was die Heiligen, die es allezeit gegeben, in rechter Erkenntniß und gutem Willen haben, komme von dem Saamen Gottes in ihnen her; dennoch aber werde der böſe und verderbte Saame, der ſich von Adam forterbe, den Menſchen nicht zugerechnet, bis ſie ſich wirklich (actualiter) mit ihm vereinigt haben; die Sünde werde keinem zugerechnet, wo kein Geſetz ſei, daher denn auch die Sünde Adams jungen Kindern von der Geburt an nicht zugerechnet werde, was eine ungereimte, ſchon von Zwingli widerlegte Lehre der Proteſtanten und Katholiken ſei. Barclay Apologie p. 60. 61. 67 ff. der deutſchen Ausgabe. Das Wort Ur- oder Erbſünde verwerfen ſie als unbibliſch und gefährlich, und reden dafür von dem alten Menſchen oder Adam.

Die Mennoniten denken von der Erbſünde noch etwas milder; denn ſie laſſen des Menſchen Natur zwar etwas, aber nicht ganz zum Guten verderbt ſein, und behaupten, daß die Erbſünde, die weſentlich in dem Verluſte der justitia originalis und einem dafür eingetretenen Hang zur Sünde beſtehe, in den kleinen Kindern nichts Verdammliches *ſei*, weil ſie uns allen ſchon in Adam um Chriſti willen wieder

abere libertatem deponendi hanc pravitatem no-iscum nascentem, aut deponendi mortem .... Eatenus itur voluntas est captiva, non libera, scil. ad tollendam na-rae pravitatem et mortem. Tertio de actionibus spiritualibus naeritur ... Voluntas humana non potest sine Spir. S. effi-re spirituales effectus, quos Deus postulat, scil. verum timorem ei, veram fiduciam etc. — — Sciendum est autem, Spiri-um S. efficacem esse per vocem Evangelii auditam seu ogitatam .... Ac saepe dictum est, cogitantes de Deo portere ordiri a verbo Dei, non quaerere Deum sine verbo Dei. Jumque ordimur a verbo, hic concurrunt tres causae bonae actionis, verbum Dei, Spiritus S. et humana voluntas assentiens, nec repugnans verbo Dei. Posset enim executere, ut excutit Saul sua sponte. Sed cum mens au-dens ac se sustentans non repugnat, non indulget diffidentiae, sed adjuvante etiam Spiritu S. conatur assentiri, in hoc certamine voluntas non est otiosa. Veteres dixerunt: Praecedente gratia, comitante voluntate, bona opera fieri ..... Nec fit conver-sio in Davide, ut si lapis in ficum verteretur. Sed agit aliquid liberum arbitrium in Davide, cum audivit objurgationem et pro-missionem .... Si tantum expectanda esset illa infusio quali-tatum sine nulla nostra coactione, sicut Enthusiastae et Mani-chaei finxerunt, nihil opus esset ministerio Evangelico, nulla etiam lucta in animis esset.... Scito velle Deum hoc ipso modo nos convertere, cum promissione excitati lucta-mur nobiscum, invocamus et repugnamus diffidentiae nostrae et aliis vitiosis affectibus. Ideo Veteres aliqui sic dixerunt: Libe-rum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam.

Dagegen kann ſich aber die Concordienformel nicht von der Anſicht trennen, daß der Menſch durch die Erbſünde das liberum arbitrium in spiritualibus, d. h. die Kraft des freien Willens zu geiſtlichen Regungen und frommen Actionen, gänzlich, auch der Potenz nach, verloren habe, und ſie meint, wenn der Wille hier etwas mit-wirke unter dem Beiſtand der Gnade, ſo thue er das nur aus den Kräften von dem heil. Geiſt durch die Gnadenwirkung des göttlichen Wortes ihm mitgetheilten Kräften. Dabei beſchäftigt ſie ſich aber

nicht ſowohl im Allgemeinen mit der in der Reformationszeit zwiſchen den Katholiken und Proteſtanten ſtreitig gewordenen Frage: ob und inwieweit der freie Wille bei der wahren innern Geſetzeserfüllung etwas mitwirken könne, ſondern mehr im Beſondern mit der durch Melanchthon's Aeußerungen über die Conversio und durch den ſynergiſtiſchen Streit in den Vordergrund geſchobenen Frage, wie ſich der natürliche Wille in der Bekehrung zu der Gnadenwirkſamkeit des heiligen Geiſtes verhalte[7]). Und dieſe beantwortet ſie nun dahin, daß ſich der Menſch dabei rein paſſiv empfangend und ganz unthätig, wie ein Klotz und Stein verhalte (673. 675.), ja eigentlich ganz im Anfange noch ſchlimmer, nämlich rebelliſch, und wenn er dann, nachdem er von der Gnade kräftig ergriffen ſei, anfange weiter mitzuwirken, anfange nach dem Heil ſich zu ſehnen, mit ſeinen ſündlichen Trieben zu kämpfen ꝛc., ſo geſchehe das aus den neuen ihm mitgetheilten Willenskräften[8]). Denn von Natur ſei der Menſch ad bonum prorsus corruptus et mortuus, ohne ein Fünklein geiſtlicher Kräfte, und ſogar in Feindſchaft mit Gott, und daher fehle es ſeinem Willen an aller Capacität für das Gute, die Kräfte deſſelben in spiritualibus ſeien ganz verloren, auch der Potenz nach nicht mehr vorhanden. Vergl. F. C. p. 656: Credimus, quod hominis renati intellectus, cor et voluntas, in rebus spiritualibus et divinis, ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle .... aut cooperari possint: sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita, ut in hominis natura, post lapsum, ante regenerationem, ne scintillula

7) Vergl. Hutter in Heinr. Schmid's Dogmatik S. 216. Rettberg a. a. O. S. 78.

8) Wenn ſie hier von Melanchthon abweicht, ſo kommt das hauptſächlich mit daher, daß ſie unter der Conversio hier nicht den ganzen fortſchreitenden Proceß der Erneuerung, ſondern immer den erſten Anfang derſelben, jenen erſten Moment verſteht, wo der heil. Geiſt das Herz wirkſam ergreift, die erſte Regung der Buße, die erſte heilſame Erkenntniß und Glaubenserregung in ihm weckt, worauf erſt jener Kampf (lucta) des Fleiſches und Geiſtes beginnt, von welchem Melanchthon meint, daß in ihm der natürliche Wille etwas mitwirke, während es nach der F. C. der ſchon durch die auditio verbi *erneuerte* Wille iſt. Vergl. Thomaſius a. a. O. S. 135 f. 141.

quidem spiritualium virium reliqua manserit, aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se, aut oblatam gratiam apprehendere, aut ejus gratiae (ex sese et per se) capax esse possit, aut se ad gratiam applicare aut accommodare . . . possit; sed homo sit peccati servus et mancipium Satanae, a quo agitatur. Inde adeo naturale liberum arbitrium, ratione corruptarum virium et naturae suae depravatae, duntaxat ad ea, quae Deo displicent et adversantur, activum et efficax est. p. 673.: Eam ob causam non recte dicitur: hominem ante conversionem in rebus spiritualibus habere modum agendi aliquid, quod sit bonum et salutare. Cum enim homo ante conversionem in peccatis mortuus sit (Eph. 2, 5.), non potest in ipso aliqua vis ad bene agendum in rebus spirit. inesse . . . . Quando vero jam homo est conversus et illuminatus, ejusque voluntas renovata est: tunc homo vult bonum, quatenus renatus et novus homo est. — p. 674.: Hoc verbo ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae Sp. S. in conversione in nobis inchoavit. — p. 675.: Quapropter ingens discrimen est inter homines baptizatos et non baptizatos. Cum enim, juxta Pauli doctrinam, omnes, qui baptizati sunt, Christum induerint, et revera sint renati: habent illi jam liberum arbitrium, hoc est, rursus liberati sunt, ut Christus testatur [9]). — p. 677.: Rejicitur Synergistarum dogma, qui fingunt, hominem in rebus spiritualibus non prorsus ad bonum esse emortuum, sed tantum graviter vulneratum et semimortuum etc. Vergl.

9) Und dies ist eine Bemerkung, die in unserer Zeit von vielen christlichen Bußpredigern besser in praxi beachtet zu werden verdient, als es geschieht. Sie sollten mit getauften Christen niemals wie mit Heiden vom liberum arbitrium reden, auch nicht mit solchen, die aus der Taufgnade wieder gefallen sind, denn hier handelt es sich um die secunda conversio, in qua, wie Calov sagt — homo, quia renatus est, etsi prolapsus in peccatum mortale gratia divina exciderit, nonnullas tum intellectus, tum voluntatis adhuc vires habet, e regenerationis sacramento reliquas, adeoque nonnihil cooperari quin possit, ut a peccato iterum resurgat. . . . dubium nullum est. Schmid's Dogmatik S. 383.

dazu unten den 7. Abſchnitt: von der zur Wiedergeburt nöthigen göttlichen Gnade, S. 457 f.

Die ganz niedrige Anſicht von der justitia civilis, daß ſie vor Gott immer etwas Unreines und Sünde bleibe und des Menſchen Stand zu Gott nicht im geringſten ändere, hat die Apologie (und der Synergismus Melanchthon's) mit der F. C. gemein. Apol. p. 64.: Nos autem de justitia rationis sic sentimus, quod Deus requirat eam, et quod propter mandatum Dei necessario sint facienda honesta opera, quae Decalogus praecipit, juxta illud (Gal. 3, 24.): Lex est paedagogus. Item: (1 Tim. 1, 9.) Lex est injustis posita. — Falsum (tamen) est, quod homines reputentur esse justi coram Deo propter justitiam rationis . . . Falsum est et hoc et contumeliosum in Chr., quod non peccent homines facientes praecepta Dei sine gratia. — p. 65.: Si sensus carnis est inimicitia advers. Deum: peccat caro etiam, cum externa civilia opera facimus. Si non potest subjici legi Dei: certe peccat, etiamsi egregia facta et digna laude juxta humanum judicium habet. — Catech. p. 327. Vergl. darüber unten §. 23. von der Wirkſamkeit des heil. Geiſtes. —

§. 12.

Erbſündenlehre der Reformirten und der kleinern kirchlichen Parteien.

Von Zwingli wird manchmal geſagt (vergl. auch Schenkel II, S. 29 ff.), daß er nahe daran geweſen ſei, den Begriff der Erbſünde zur bloßen Negation oder Privation abzuſchwächen, und den Sitz derſelben einſeitig in das Fleiſch zu verlegen. Er hat aber im Allgemeinen von der Verderbtheit der menſchlichen Natur dieſelbe Vorſtellung, wie die Lutheraner. Er ſetzt das, was man Erbſünde nennt, formaliter in den Verluſt der urſprünglichen Weisheit und Heiligkeit, des führenden Gottesgeiſtes, der wohlgetroffenen Einrichtung unſerer menſchlichen Natur, und materialiter nicht etwa blos in die Herrſchaft der Sinnlichkeit, ſondern in eine ganz fleiſchliche Art zu denken, geſinnt zu ſein und zu begehren, in ein viehiſches Weſen, das in lauter Selbſtſucht beſteht, in einem Hang und Ingenium des Menſchen Gott

zu haſſen und zu ſündigen [1]). Dabei aber weicht er von der lutheriſchen Vorſtellung darin ab, daß er dieſe Verderbtheit blos einen Dreſten (eine Krankheit), einen Erbbreſten genannt wiſſen will (der, wie das Stammeln, Blind- oder Taubſein, Niemandem als Schuld angerechnet werden könne), und nicht eigentlich (Schuld involvirende und ſtrafbar machende) Erbſünde (daher auf ihn mit die Worte der C. A. art. 2. zielen: Damnant Pelagianos et alios, qui vitium originis negant esse peccatum). Vergl. Zwingli's Werke I. S. 545.: „daß Adam und alle ſeine nachkommen nach der zerbrochnen Natur nüts gutes vermögend, denn ſy ſind breſthaft.“ III, 631.: Est ergo ista ad peccandum amore sui propensio peccatum originale. — II, 1, 287.: „Wir verſtond hie durch das Wort „breſt“ einen Mangel, den einer on ſie ſchuld von der geburt her hat oder ſuſt von zufällen.“ — Fidei Ratio p. 20. (bei Niemeyer): Velimus igitur nolimus, admittere cogimur, peccatum originale, ut est in filiis Adae non proprie peccatum esse . . . ., non enim est facinus contra legem (!). Morbus igitur est proprie et conditio. Morbus, quia sicut ille ex amore sui lapsus est, ita et nos labimur: Conditio, quia, sicut ille servus est factus et morti obnoxius, sic et nos servi et filii irae nascimur, et morti obnoxii. Quanquam nihil morer hunc morbum . . . . juxta Pauli morem appellari peccatum, imo tale est peccatum, ut quicunque in eo nascuntur, hostes et adversarii Dei sint: huc enim trahit illos nativitatis conditio etc. . . . p. 21.: sed gratia, quae per secundum Adam, Christum, casum restituit, inter filios Dei recipi non dubito . . . . . (Hinc constat, ... quod temere damnamus Christianis parentibus natos, imo gentium quoque pueros . . . . Quomodocunque de gentilium infantibus statuendum sit, hoc certe adseveramus, propter virtutem

1) Daß Zwingli unter dem Fleiſch nicht die ſinnliche Natur des Menſchen allein verſteht, ſondern das ganze ſinnlich gewordene Weſen deſſelben, ſieht man daraus, daß er das Fleiſch das Ingenium des Menſchen nennt und ſagt, daß wir jetzt nichts anderes mehr denn Fleiſch, lauter Fleiſch (Geneſ. 6, 3.) ſind, was doch nicht heißen kann, daß wir nur noch eine ſinnliche Natur haben, ſondern, daß unſer ganzes Denken und Trachten fleiſchlich iſt.

salutis per Chr. praestitae, praeter rem pronuntiare qui eos aeternae maledictioni addicunt, cum propter dictam reparationis causam, tum propter electionem Dei liberam, quae non sequitur fidem, sed fides electionem sequitur.)

Die zwingli'sche Ansicht, daß die Erbsünde nicht eigentlich Sünde sei, ist aber in keine der reformirten Bekenntnißschriften übergegangen. Die Lehre dieser stimmt vielmehr durchweg mit der unsern überein, nur daß sie den Menschen nach dem Fall nicht so sehr tief, wie gerade die Concordienformel stellt. Conf. Basil. I. art. 2.: Homo sua sponte lapsus in peccatum, per quem lapsum totum humanum genus corruptum, damnationi obnoxium factum est. Etiamque natura nostra vitiata est (geschwecht worden) atque in tantam propensionem ad peccandum devenit: ut nisi eadem per Sp. S. redintegretur, homo per se nihil boni faciat, nec velit. — Gall. art. 11.: Credimus hoc vitium esse vere peccatum, quod omnes et singulos homines, ne parvulis quidem exceptis adhuc in utero matrum delitescentibus, aeternae morti reos coram Deo peragat. Affirmamus quoque hoc vitium etiam post baptismum esse vere peccatum, quod ad culpam attinet . . . Helv. II, 8.: Peccatum autem intelligimus esse nativam illam hominis corruptionem, ex primis illis nostris parentibus], in nos omnes derivatam vel propagatam, qua concupiscentiis pravis immersi, et a bono aversi, ad omne vero malum propensi, pleni omni nequitia, diffidentia, contemptu et odio Dei, nihil boni ex nobis ipsis facere, imo ne cogitare quidem possumus. In der Lehre vom freien Willen herrscht so ziemlich die strengere calvinisch-lutherische Ansicht vor, nach welcher der Mensch nichts als das Böse wollen kann, zu dem er gewissermaßen mit Nothwendigkeit (necessitate) getrieben werde, aber doch nicht durch Zwang (coactione), weil er volens sündige, obwohl er freilich seiner Natur nach nicht anders könne, daher sein Wille (voluntas) spontanea, aber nicht eigentlich libera, sondern serva, doch nicht coacta (!!) sei, — durch welche Distinctionen Calvin dem Menschen einen Schein der Freiheit zu retten sucht. Vergl. die blos der necessitas nicht gedenkende und dann ganz mit der F. C. übereinstimmende Conf. Helv. II, art. 9.: Non sublatus est quidem ho-

mini intellectus, non erepta ei voluntas, et prorsus in lapidem et truncum est commutatus: caeterum illa ita sunt immutata et inminuta in homine, ut non possint amplius, quod potuerunt ante lapsum. Intellectus enim obscuratus est: voluntas vero ex libera facta est voluntas serva. Nam servit peccato, non nolens, sed volens. Etenim voluntas, non noluntas, dicitur. Ergo quoad malum sive peccatum, homo non coactus vel a Deo vel a diabolo, sed sua sponte, malum facit, et hac parte est liberrimi arbitrii. — — Constat vero mentem vel intellectum, ducem esse voluntatis, cum autem coecus sit dux, claret quousque et voluntas pertingat. Proinde nullum est ad bonum homini arbitrium liberum, nondum renato, vires nullae ad perficiendum bonum . . . . In regeneratione intellectus illuminatur per Sp. S. . . . . et voluntas ipsa, non tantum mutatur per spir., sed etiam instruitur facultatibus, ut sponte velit et possit bonum . . . . . (docemus) regeneratos in boni electione et operatione non tantum agere passive, sed active (was auch die F. C. lehrt, ſowie ſie auch gegen die oben im Allgemeinen ausgeſprochene Verneinung, hominem prorsus in lapidem — commutatum esse, nichts einzuwenden hat) — quamvis voluntate sit praeditus, quae ad hoc vel illud movetur, tamen quum ea sit penitus sub peccato captiva, nullam prorsus habet ad bonum appetendum libertatem, nisi quam ex Gratia et dono Dei acceperit. C. Gall. 9.

Doch iſt deshalb die mildere melanchthon'ſche Anſicht nicht ausgeſchloſſen. Art. Angl. 10.: Ea est hominis post lapsum Adae conditio, ut sese naturalibus suis viribus et bonis operibus ad fidem et invocationem Dei convertere ac praeparare non possit. Quare absque gratia Dei, quae per Chr. est, nos praeveniente ut velimus, et cooperante, dum volumus, ad pietatis opera facienda . . . nihil valemus. Inſonderheit vergl. die ganz offen den Synergismus bekennende Conf. Anhalt. c. 2., wo auch die conversio im Sinne der Wittenberger beſchrieben wird, indem es von ihr heißt: nihil aliud est, quam fides in Chr., vivificans corda, und dann: concurrere hic haec tria, verbum Dei, Spiritum S.... voluntatisque denique, per verbi meditationem divinitus motae, assensum . . . . Eodemque modo incoatur, quo continuatur ac

crescit (conversio): neque per momentaneam gratiae impressionem, qualem Enthusiastae fingunt, initium conversionis... a continuis poenitentiae exercitiis divellendum aut separandum est.

Die Arminianer läugnen mit Zwingli eine Erbſünde, die wirklich Sünde ſei, ſie ſetzen ſie blos in den Mangel jener urſprünglichen Gerechtigkeit, die Adam in einem gewiſſen Grade gehabt habe, und durch den wir unfähig ſeien, von ſelber das ewige Leben zu erlangen, und in die Nothwendigkeit zu ſterben, die nicht eingetreten ſein würde, obſchon Adam mit einem ſterblichen Leibe geſchaffen war. Und dabei ſtellt Limborch noch eine von der Urſünde herrührende in des Menſchen Natur wurzelnde Neigung zur Sünde in Abrede, indem er blos eine durch die in der Menſchenwelt herrſchende Sünde nach und nach entſtandene und durch das Temperament der Eltern ſich fortpflanzende moraliſche Schwäche anerkennt. Apol. Conf. Remonstr. p. 84. b.: Peccatum originale (Remonstrantes) nec habent pro peccato proprie dicto, quod posteros Adami odio dei dignos faciat, nec pro malo, quod per modum proprie dictae poenae ab Adamo in posteros dimanet, sed pro malo, infirmitate, vitio aut quocunque tandem alio nomine vocetur, quod ab Adamo justitia orig. privato in posteros ejus propagatur: unde fit, ut posteri omnes Adami eadem justitia destituti, prorsus inepti et inidonei sint ad vitam aetern. consequendam aut in gratiam cum deo redeant, nisi deus nova gratia sua eos praeveniat, et vires novas iis restituat ac sufficiat, quibus ad eam possint pervenire.... Peccatum autem orig. non esse malum culpae proprie dictae, quod vocant, ratio manifesta arguit: malum culpae non est, quia nasci plane involuntarium est, ergo et nasci cum hac aut illa labe, infirmitate, vitio vel malo. Si malum culpae non est, nec potest esse malum poenae, quia culpa et poena sunt relata. — Limborch theol. chr. 3, 4, 1: Inclinatio illa (ad peccandum) proprie dictum peccatum non est aut peccati habitus ab Adamo in ipsos propagatus, sed naturalis tantum inclinatio habendi id, quod carni gratum est, quae proprie oritur a temperamento corporis, quod a proximis parentibus propagari scimus. — 3, 3. 1: Mors non habet rationem poenae proprie dictae in posteris, fieri enim nequit, ut insontes propter

alterius peccatum puniantur, sed est naturalis tantum moriendi necessitas ab Adamo mortis poena punito in ipsos derivata.

Die Socinianer, eine besondere justitia originalis der ersten Menschen läugnend, bestreiten auch die orthodoxe Lehre von der Erbsünde, als einer vor dem Falle der ersten Menschen herrührende Verderbtheit der menschlichen Natur, die bis zu einer völligen Unfreiheit zum Guten gehe und den Menschen verdammlich machen soll. Sie lehren, daß der Fall Adams für uns keine andere Folge gehabt habe, als die, daß wir nun dem in unserer Natur liegenden Gesetz der Sterblichkeit verfallen seien, und daß sich durch die seitdem eingetretene und immer größer gewordene Depravation der Menschheit eine natürliche Geneigtheit zur Sünde gebildet habe, die von einem auf den andern forterbt, ohne aber allein aus Adams Sünde herzufließen (quia unus actus non facit habitum, weder bei dem Thäter, noch weniger bei allen seinen Nachkommen), oder gar eine Strafe für dieselbe zu sein, was bei Gottes Heiligkeit und Güte gar nicht denkbar sei. Auch werde durch diesen natürlichen Hang zur Sünde (von dem man übrigens gar nicht beweisen könne, daß er in Allen ohne Ausnahme sei und fortdaure) das Wollen und Vollbringen des Guten nur erschwert, aber die Freiheit zum Guten, wie zum Bösen, keineswegs aufgehoben. Diese sei ein wesentlicher Bestandtheil unserer Natur, werde in der Schrift nirgends bestritten, sondern vielmehr bei allen Ermahnungen zur Buße vorausgesetzt. Der Mensch werde also jetzt mit einer sittlichen Schwäche geboren, bei der er sich aber doch, wenn er wolle, vor Sünden hüten könne, und zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes bedürfe er wohl des göttlichen Beistandes, aber dieser werde Allen zu Theil, und sei theils ein innerer unmittelbarer, durch Erleuchtung des Herzens, theils ein äußerer mittelst der Verheißungen und Drohungen des göttlichen Wortes. — Vergl. Cat. Racov. qu. 423: Peccatum originis nullum prorsus est. Nec enim e scriptura id peccatum orig. doceri potest, et lapsus Adae cum unus actus fuerit, vim eam, quae depravare ipsam naturam Adami, multo minus vero posterorum ejus posset, habere non potuit. — Praelectt. theol. in der Bibl. Fr. P. I, p. 541: Concludimus igitur, nullum improprie etiam loquendo paccatum originale esse, id est ex peccato illo primi parentis nullam labem aut pravitatem universo humano generi necessario ingenitam sive

crescit (conversio): neque per momentaneam gratiae impressionem, qualem Enthusiastae fingunt, initium conversionis... a continuis poenitentiae exercitiis divellendum aut separandum est.

Die Arminianer läugnen mit Zwingli eine Erbſünde, die wirklich Sünde ſei, ſie ſetzen ſie blos in den Mangel jener urſprünglichen Gerechtigkeit, die Adam in einem gewiſſen Grade gehabt habe, und durch den wir unfähig ſeien, von ſelber das ewige Leben zu erlangen, und in die Nothwendigkeit zu ſterben, die nicht eingetreten ſein würde, obſchon Adam mit einem ſterblichen Leibe geſchaffen war. Und dabei ſtellt Limborch noch eine von der Urſünde herrührende in des Menſchen Natur wurzelnde Neigung zur Sünde in Abrede, indem er blos eine durch die in der Menſchenwelt herrſchende Sünde nach und nach entſtandene und durch das Temperament der Eltern ſich fortpflanzende moraliſche Schwäche anerkennt. Apol. Conf. Remonstr. p. 84. b.: Peccatum originale (Remonstrantes) nec habent pro peccato proprie dicto, quod posteros Adami odio dei dignos faciat, nec pro malo, quod per modum proprie dictae poenae ab Adamo in posteros dimanet, sed pro malo, infirmitate, vitio aut quocunque tandem alio nomine vocetur, quod ab Adamo justitia orig. privato in posteros ejus propagatur: unde fit, ut posteri omnes Adami eadem justitia destituti, prorsus inepti et inidonei sint ad vitam aetern. consequendam aut in gratiam cum deo redeant, nisi deus nova gratia sua eos praeveniat, et vires novas iis restituat ac sufficiat, quibus ad eam possint pervenire.... Peccatum autem orig. non esse malum culpae proprie dictae, quod vocant, ratio manifesta arguit: malum culpae non est, quia nasci plane involuntarium est, ergo et nasci cum hac aut illa labe, infirmitate, vitio vel malo. Si malum culpae non est, nec potest esse malum poenae, quia culpa et poena sunt relata. — Limborch theol. chr. 3, 4, 1: Inclinatio illa (ad peccandum) proprie dictum peccatum non est aut peccati habitus ab Adamo in ipsos propagatus, sed naturalis tantum inclinatio habendi id, quod carni gratum est, quae proprie oritur a temperamento corporis, quod a proximis parentibus propagari scimus. — 3, 3. 1: Mors non habet rationem poenae proprie dictae in posteris, fieri enim nequit, ut insontes propter

alterius peccatum puniantur, sed est naturalis tantum moriendi necessitas ab Adamo mortis poena punito in ipsos derivata.

Die Socinianer, eine besondere justitia originalis der ersten Menschen läugnend, bestreiten auch die orthodoxe Lehre von der Erbsünde, als einer vor dem Falle der ersten Menschen herrührende Verderbtheit der menschlichen Natur, die bis zu einer völligen Unfreiheit zum Guten gehe und den Menschen verdammlich machen soll. Sie lehren, daß der Fall Adams für uns keine andere Folge gehabt habe, als die, daß wir nun dem in unserer Natur liegenden Gesetz der Sterblichkeit verfallen seien, und daß sich durch die seitdem eingetretene und immer größer gewordene Depravation der Menschheit eine natürliche Geneigtheit zur Sünde gebildet habe, die von einem auf den andern forterbt, ohne aber allein aus Adams Sünde herzufließen (quia unus actus non facit habitum, weder bei dem Thäter, noch weniger bei allen seinen Nachkommen), oder gar eine Strafe für dieselbe zu sein, was bei Gottes Heiligkeit und Güte gar nicht denkbar sei. Auch werde durch diesen natürlichen Hang zur Sünde (von dem man übrigens gar nicht beweisen könne, daß er in Allen ohne Ausnahme sei und fortdaure) das Wollen und Vollbringen des Guten nur erschwert, aber die Freiheit zum Guten, wie zum Bösen, keineswegs aufgehoben. Diese sei ein wesentlicher Bestandtheil unserer Natur, werde in der Schrift nirgends bestritten, sondern vielmehr bei allen Ermahnungen zur Buße vorausgesetzt. Der Mensch werde also jetzt mit einer sittlichen Schwäche geboren, bei der er sich aber doch, wenn er wolle, vor Sünden hüten könne, und zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes bedürfe er wohl des göttlichen Beistandes, aber dieser werde Allen zu Theil, und sei theils ein innerer unmittelbarer, durch Erleuchtung des Herzens, theils ein äußerer mittelst der Verheißungen und Drohungen des göttlichen Wortes. — Vergl. Cat. Racov. qu. 423: Peccatum originis nullum prorsus est. Nec enim e scriptura id peccatum orig. doceri potest, et lapsus Adae cum unus actus fuerit, vim eam, quae depravare ipsam naturam Adami, multo minus vero posterorum ejus posset, habere non potuit. — Praelectt. theol. in der Bibl. Fr. P. I, p. 541: Concludimus igitur, nullum improprie etiam loquendo paccatum originale esse, id est ex peccato illo primi parentis nullam labem aut pravitatem universo humano generi necessario ingenitam sive

inflictam quodammodo fuisse; nec aliud malum ex primo illo delicto ad posteros omnes necessario manasse quam moriendi omnimodam necessitatem, non quidem ex ipsius delicti vi, sed quia quum jam homo natura mortalis esset, ob delictum illud suae naturali mortalitati relictus est, quodque naturale erat, id in delinquentis poenam prorsus necessarium est factum.... Caeterum cupiditas illa mala, quae cum plerisque hominibus nasci dici potest, non ex peccato illo primi parentis manat, sed ex eo quod humanum genus frequentibus peccatorum actibus habitum peccandi contraxit et seipsum corrupit etc.... Sed de mala illa cupiditate et ad peccandum pronitate licet in plerisque sit, non tamen affirmare possumus, eam in omnibus prorsus esse. — Cat. Racov. qu. 427: Communiter in hominibus natura exiguae ad modum sunt vires ad ea quae Deus ab illis requirit perficiendum: ut voluntas ad ea perficiendum omnibus adest. Ueber die Möglichkeit, ſich vor Sünden zu hüten, vergl. Opp. II, 463. b.

Die Quäker lehren, daß die von Adam natürlicher Weiſe abſtammenden Menſchen in ihrer Natur ſelber nichts Gutes haben können, ſondern was die Heiligen, die es allezeit gegeben, in rechter Erkenntniß und gutem Willen haben, komme von dem Saamen Gottes in ihnen her; dennoch aber werde der böſe und verderbte Saame, der ſich von Adam forterbe, den Menſchen nicht zugerechnet, bis ſie ſich wirklich (actualiter) mit ihm vereinigt haben; die Sünde werde keinem zugerechnet, wo kein Geſetz ſei, daher denn auch die Sünde Adams jungen Kindern von der Geburt an nicht zugerechnet werde, was eine ungereimte, ſchon von Zwingli widerlegte Lehre der Proteſtanten und Katholiken ſei. Barclay Apologie p. 60. 61. 67 ff. der deutſchen Ausgabe. Das Wort Ur- oder Erbſünde verwerfen ſie als unbibliſch und gefährlich, und reden dafür von dem alten Menſchen oder Adam.

Die Mennoniten denken von der Erbſünde noch etwas milder; denn ſie laſſen des Menſchen Natur zwar etwas, aber nicht ganz zum Guten verderbt ſein, und behaupten, daß die Erbſünde, die weſentlich in dem Verluſte der justitia originalis und einem dafür eingetretenen Hang zur Sünde beſtehe, in den kleinen Kindern nichts Verdammliches *ſei*, weil ſie uns allen ſchon in Adam um Chriſti willen wieder

:geben worden. Ris Conf. 4: Primus homo in peccata lapsus · — et a Deo per consolatoria promissa iterum erectus et ad am aet. admissus est simul cum omnibus illis, qui lapsi erant, usque ut nemo posterorum ipsius respectu hujus restitutionis t peccati aut culpae reus nascatur. — Protocoll. Fran- nth. p. 229. (in Schyns plen. deduct.): Agnoscimus hoc am, illam hominis corruptionem, de qua jam locutus es (quod iiserunt sanctitatem — immortalitatem), per Adami et Evae luntariam inobedientiam productam esse — sed fatemur, omne , quod in Adami peccato ad aet. condemnationem facit, in hr. ademtum esse; quare infantes, quoad reatum aet. damna- nis per Chr. obedientiam absolvantur, et absolute negamus, eccatum orig. in infantibus esse ad aet. mortem .... Tamen gnoscimus concupiscentiam et inclinationem carnis ad eccatum, quae vero infantibus propter Chr. passionem non sunt d aet. damnationem.... Omne id, quod per Adamum ad con- emnationem progenitum fuit, iterum per Chr. ablatum est abs- ue ullo discrimine populorum, ita ut omnes ho- ines non per Adami, sed suam propriam culpam amnentur.

Vierter Abſchnitt.

Von Chriſto und ſeinem Erlöſungswerke.

Vorbemerkungen.

Da die Sendung Chriſti auf dem ewigen Gnadenrathſchluſſe Got- s beruht, allen Menſchen durch Chriſtum die Möglichkeit darzubieten, er Erbſündenſchuld wieder ledig und Erben des ewigen Lebens zu erden, ſo wäre nun eigentlich hier vorerſt von der Prädeſtina- ion zu handeln. Wir begnügen uns aber, hier auf dieſen ihren Zuſammenhang mit der Erlöſung hingewieſen zu haben, und ziehen

es vor, sie erst an ihrer gewöhnlichen Stelle, am Schluß der Heilslehre zu erörtern, wo wir auf ihre tiefern Fragen mehr vorbereitet sind.

Die speciellere Frage, warum Gott seinen ewigen Gnadenrathschluß zur Erlösung der Welt gerade in der von ihm gewählten Weise, durch die Sendung seines eingebornen Sohnes, des Gottmenschen, und durch dessen Opfertod ausgeführt hat, ist bekanntlich in der alten Kirche verschieden beantwortet worden. Meistens führte man an, daß nur eine gottmenschliche Person und ein gottmenschliches Leben eine die Welt versöhnende und heiligende Kraft habe und dem Teufel durch Christi Tod ein Lösegeld habe gezahlt werden müssen, wogegen aber doch Augustinus (de agone Christi, c. 11.) erinnerte: Sunt stulti, qui dicunt, non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem et ex foemina nasceretur etc. Nach Anselmus von Canterbury aber († 1109) lautete die Antwort auf die Frage: cur Deus homo? gewöhnlich dahin, daß er sich beim Tode Christi nicht um ein Lösegeld an den Teufel gehandelt habe, dem weder Gott noch der Mensch etwas schuldig sei, sondern um eine Gott zu leistende Genugthuung wegen seiner durch die Sünde der Menschen gekränkten Ehre. Denn da Gott der Heilige und Gerechte — sagt Anselmus — auf seine Ehre und Weltordnung halten muß, so konnte er bei all seiner Liebe und Barmherzigkeit die Erlösung der Menschheit nur in der Weise vollführen, daß zugleich seiner Ehre oder Gerechtigkeit genug gethan wurde, und da das kein bloßer, sündiger, aber auch kein sündloser Mensch vermocht hätte, so mußte Gott der Sohn selber Mensch werden, um die Schuld der Menschen durch seinen freiwilligen, vor Gott unendlich werthvollen Tod zu sühnen und dadurch Gott mit ihnen zu versöhnen. Und diese anselmische Theorie liegt denn auch der Christologie unserer symbolischen Bücher mit zu Grunde, wenn gleich die Reformatoren in einzelnen Punkten, namentlich durch stärkere Betonung der göttlichen Liebe, über sie hinausstrebten. Vergl. Cat. maj. 2.: „Da war kein Rath, Hülfe noch Trost, bis daß sich dieser einige und ewige Gottessohn unsers Jammers und Elends erbarmte und vom Himmel kam, uns zu helfen.“ — F. C. p. 696.: Etiamsi Christus de Spiritu S. quidem sine peccato conceptus et natus esset, et in sola humanitate sua omnem justitiam implevisset; nec tamen verus et aeternus Deus *fuisset*: talis tamen ipsius naturae obedientia et passio nobis ad

titiam imputari non posset. Et vicissim, si filius Dei non mo factus esset, non posset sola divina natura esse nostra titia.

§. 13.

Von Christi Person.

In der Lehre von Christi Person stimmen unsere älteren symboli- en Bücher mit denen der katholischen und reformirten Kirche ganz rein; sie halten alle an den Bestimmungen der allgemeinen Conci- e von Nicäa, Constantinopel, Ephesus und Chalcedon, wie am anasianischen Symbolum fest; die Concordienformel aber zieht aus ser altorthodoxen Lehre noch eine Folgerung in Bezug auf die mmunicatio idiomatum, die von den Reformirten (und Katholiken) ht zugegeben wird und von der unten besonders gehandelt wer- n soll.

Gemeinsame Lehre aller drei Kirchen ist, daß Christus der aus der bstanz des Vaters von Ewigkeit gezeugte Sohn Gottes ist, der in ner einen Person zwei Naturen, die göttliche und die angenommene nschliche, in der engsten und untrennbaren Vereinigung, doch ohne e Vermischung derselben, besitzt. Conf. Aug. art. 3 (de Filio i): Item docent, quod Verbum, h. e. Filius Dei assumpserit manam naturam in utero beatae Mariae virginis, ut sint duae turae, divina et humana, in unitate personae inseparabiliter njunctae, unus Christus, vere Deus et vere homo, natus ex rgine Maria, vere passus crucifixus, mortuus et sepultus, ut conciliaret nobis Patrem.

Hierbei ist also zuerst zu beachten, daß Christus zwei Naturen, die ttliche und die menschliche, und zwar jede in ihrer vollen Integrität sitzt, und dann, daß beide, innigst in seiner Person vereinigt, eben ur Eine Person ausmachen, was einander zu widersprechen scheint wie in der Trinität die numerische Einheit dreier Personen n dem Einen göttlichen Wesen), aber doch nach der Schrift nicht nders ist.

Zuerst also ist Christus wahrer Gott, oder er besitzt eine wahr- haft göttliche Natur mit allen Eigenschaften der zweiten Person in der

neutiquam extincta per unitionem, sed servata potius utriusque naturae proprietate et in unam personam seu hypostasin concurrente, non in duas partitum aut divisum personas. Evagrius Hist. eccl. II, c. 4. p. 294. ed Valesii. — C. A. art. 3: ut sint duae naturae .... in unitate personae inseparabiliter conjunctae. F. C. p. 606: Confitemur, divinam et humanam naturas, non in unam substantiam commixtas, nec unam in alteram mutatam esse, sed utramque naturam retinere suas proprietates essentiales, ut quae alterius naturae proprietates fieri nequeant.

So weit liegt die Lehre von Chriſti Perſon declarirt ſchon in der Augsb. Confeſſion, wie im Catech. Romanus und in den ſymboliſchen Büchern der Reformirten vor, ſo daß in ihnen allen die untrennbare Vereinigung zweier Naturen in der Einen Perſon behauptet und dabei jeder Gedanke an eine Vermiſchung derſelben abgewieſen wird. Cat. Rom. Lib. I. art. 2. p. 290 (bei Danz): Verbum enim, quod divinae naturae hypostasis est, ita humanam naturam assumpsit, ut una et eadem esset divinae et humanae naturae hypostasis ac persona: quo factum est, ut tam admirabilis conjunctio utriusque naturae actiones et proprietates conservaret, atque, ut est apud Sanct. Leonem Magnum illum Pontificem (Serm. 1. de nativitate Domini): Nec inferiorem consumeret glorificatio, nec superiorem minueret assumptio. Conf. Helv. II. art. 11: Agnoscimus ergo in uno atque eodem domino nostro J. Chr. duas naturas, divinam et humanam: et has ita dicimus conjunctas et unitas esse, ut absorptae, aut confusae, aut immixtae non sint: sed salvis potius et permanentibus naturarum proprietatibus, in una persona, unitae vel conjunctae: ita ut unum Christum Dominum, non duos veneremur: unum inquam verum Deum et hominem juxta divinam naturam patri, juxta humanam vero nobis hominibus consubstantialem, et per omnia similem, peccato excepto. Etenim, ut Nestorianum dogma ex uno Christo duos faciens et unionem personae dissolvens, abominamur: ita Eutychetis et Monotheletarum et Monophysicorum vesaniam, expungentes naturae humanae proprietatem, execramur penitus. — Colloq. Lips. p. 657: „daß zu keiner Zeit und an keinem einigen Ort, ſowohl im Stande der Erniedrigung als der Erhöhung, einige Zertrennung oder Sonderung zwiſchen den Naturen geſchehen, und keine je-

aln von der andern abgeſchieden geweſen, auch im Tode ſelbſt nicht. – C. Gall. art. 15. Belg. 18.

Während nun aber die Reformirten dafürhalten, „daß man i dieſem hohen Geheimniß bei den Redensarten allein, welche in r heiligen Schrift, in den uralten allgemeinen Conciliis und in der ugsb. Confeſſion ausdrücklich gebraucht worden, verbleibe, wie ſie ch denn auch zu keinen andern Reden verbinden wollen“ (Colloq. ips. p. 661.): ſo meinen die Lutheraner, daß die mehr nur egativen, als poſitiven Beſtimmungen des chalcedoniſchen Concils och nicht die adäquate Ausdrucksform für die innige, vollkommene, rganiſche Einheit der beiden Naturen in Chriſto enthalten, auf welche ie heilige Schrift hinweiſe, und daß daher der Begriff dieſer Einheit oder des Gottmenſchen) noch einer tiefern Entwickelung und poſitivern ſaſſung bedürfe, die er auch ſchon ſo ziemlich in den Schriften der ten Väter und beſonders bei Johannes Damascenus (in den Formeln περιχώρησις und τρόπος ἀντιδόσεως) gefunden habe. Sie folgen hierin, von Melanchthon abweichend, Luthern, der ſich eine wahre inigung von Göttlichem und Menſchlichem, wie überhaupt, ſo beonders bei Chriſto, nur in der Form einer lebendigen Durchdringung er Menſchheit von der Gottheit denken konnte, daher er auch ohne Bedenken an eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Brot und Wein beim Abendmahl glaubte, und der dann durch den über dieſe Gegenwart geführten Streit mit Zwingli zu einer weitern Entwickelung des Dogmas von Chriſto in dem obigen Sinne veranlaßt worden war[3]). Was alſo die Concordienformel in ihrem 8. Artikel, de Persona Christi, zur Fortbildung dieſes Dogmas bringt, war

3) Luther, großes Bekenntniß vom Abendmahl, Walch 20. S. 1108 f.: „Wo du kannſt ſagen: hie iſt Gott! da mußt du auch ſagen: ſo iſt Chriſtus der Menſch auch da. Und wo du einen Ort zeigen würdeſt, da Gott wäre und nicht als Menſch, ſo wäre die Perſon ſchon zertrennt.... Wo du nur Gott hinſetzeſt, da mußt du mir die Menſchheit hinſetzen, ſie laſſen ſich nicht ſondern und von einander trennen: es iſt Eine Perſon worden und ſcheidet die Menſchheit nicht ſo von ſich, wie Meiſter Hans ſeinen Rock auszeugt und von ſich legt, wo er ſchlafen geht.“ Vergl. dazu Schenkel a. a. O. I. S. 223 f. Thomaſius, chriſtologiſche Beiträge, Erlangen 1845. Abſchn. 1. u. 2. Schneckenburger a. a. O. S. 31. Form. Conc. p. 784.

unter den Lutheranern nichts Neues, ſondern ſchon in den verſchiedenen Stadien des Abendmahlsſtreites von Luther, Brenz u. A. vertheidigt, auch zum Theil mit zur Widerlegung Schwenkfelds [4]), Oſianders, Stancari u. A. aufgeſtellt und zuletzt noch von Mart. Chemnitz in ſ. Schrift de duabus in Chr. naturis. Jen. 1570. zuſammengeſtellt worden.

Die Concordienformel alſo, meinend, daß die Reformirten über dem zu ſtarken Betonen des Unterſchiedes der beiden Naturen die lebendige und reale Einheit derſelben verlieren, erklärt, daß die unio personalis poſitiv und weſentlich als die innigſte reale Gemeinſchaft derſelben (naturarum communio oder communicatio), doch ohne alle Vermiſchung ihres Weſens, gedacht werden müſſe, als eine Gemeinſchaft, vermöge der die beiden Naturen ſo in Chriſto verbunden ſind, daß die göttliche Natur die des Menſchenſohnes und die menſchliche die des Gottesſohnes iſt, worin allerdings ein Geheimniß liege, welches ſich nicht weiter als durch die beiden althergebrachten Analogieen vom glühenden Eiſen und von der Verbindung von Leib und Seele erklären laſſe; denn wie hier das Eiſen vom Feuer oder der Leib von der Seele, ſo ſei auch (nur noch in einer weit ſublimern, unausſprechlichen (!) Weiſe) die menſchliche Natur in Chriſto von der göttlichen durchdrungen und mit ihr zu einer Perſon vereint, aber ohne alle Vermiſchung. Vergl. p. 605: Principalis hujus (e controversia de Coena Domini orti) dissidii quaestio fuit, an divina et humana natura et utriusque proprietates propter unionem personalem, realiter, hoc est, vere et reipsa in persona Chr. invicem communicent, et quousque illa communicatio extendatur? Sacramentarii affirmarunt, div. et humanam naturas in Chr. eo modo personaliter unitas esse, ut neutra alteri quicquam realiter, h. e., vere et reipsa, quod cujusque naturae proprium sit, communicet, sed nomina tantum nuda communicari. —

4) Er macht das göttliche Weſen Chriſti ſo zum Subſtrat ſeiner Menſchheit, daß er aus ihm dieſe geboren werden, daß er Chriſti (glorificirtes) Fleiſch aus der Gottheit entſtehen und wieder in ihr Weſen verklärt werden läßt, womit er die Kreatürlichkeit der Menſchheit aufhebt. Thomaſius, das Bekenntniß der evang.-lutheriſchen Kirche. S. 198. Hahn, *Schwenkfeldii Sententia* de Chr. persona et opere. Breslau 1848.

606: Cum vero divina et humana naturae personaliter, h. e. constituendum unum ὑφιστάμενον, sint unitae, credimus, emus et confitemur, unionem illam hypostaticam non esse em copulationem aut combinationem, cujus ratione neutra na- a cum altera personaliter, h. e. propter unionem personalem, idquam commune habeat, qualis combinatio fit, cum duo seres conglutinantur, ubi neuter alteri quicquam con- t, aut aliquid ab altero accipit: quin potius hic summa com- unio est, quam Deus cum assumto homine vere habet, et ex rsonali unione, et summa ac ineffabili communione, quae inde nsequitur [5]), totum illud promanat, quicquid humani de Deo, quicquid divini de homine Chr. dicitur et creditur. Et hanc nionem atque communionem naturarum antiquissimi Ecclesiae octores similitudine ferri candentis, itemque unione corporis et imae in homine, declararunt. — p. 765: Nec tamen hac unione communicatione naturarum, vel ipsae naturae, vel harum pro- ietates confunduntur: sed utraque natura essentiam et pro- ietates suas retinet. Vergl. dazu, was Baier zur nähern Be- chreibung ſagt (Compend. p. 509.): Ex unione personali commu- icatio naturarum fluit, per quam fit, ut humana natura filii Dei divina natura filii hominis natura sit. Ad quam designandam περιχωρήσεως — adhiberi coepit: ita quidem, ut divina atura active diceretur penetrare, humana natura assive penetrari, — und was Quenſtädt (III, 87.) zur egründung der communio anführt: Si hypostasis τοῦ λόγου vere realiter est assumtae carni communicata, utique inter div. et m. naturam assumtam est vera et realis communicatio, cum τόστασις τοῦ λόγου et divina natura τοῦ λόγου on differant realiter. Sed illud est, ergo et hoc. — uf dieſer communio naturarum beruhen nun auch die ſ. g. pro- ositiones personales, in quibus concretum (die perſön- liche Bezeichnung) unius naturae de concreto alterius naturae

5) Dagegen heißt es in der Sol. Declarat. p. 766: — unionem hypo- aticam, quae sine vera illa communione naturarum nec cogitari nec ubsistere potest, ſo daß ſie hier mit zum Begriff der unio gehört, während oben nur als Conſequenz derſelben betrachtet wird.

crescit (conversio): neque per momentaneam gratiae impressionem, qualem Enthusiastae fingunt, initium conversionis... a continuis poenitentiae exercitiis divellendum aut separandum est.

Die Arminianer läugnen mit Zwingli eine Erbſünde, die wirklich Sünde ſei, ſie ſetzen ſie blos in den Mangel jener urſprünglichen Gerechtigkeit, die Adam in einem gewiſſen Grade gehabt habe, und durch den wir unfähig ſeien, von ſelber das ewige Leben zu erlangen, und in die Nothwendigkeit zu ſterben, die nicht eingetreten ſein würde, obſchon Adam mit einem ſterblichen Leibe geſchaffen war. Und dabei ſtellt Limborch noch eine von der Urſünde herrührende in des Menſchen Natur wurzelnde Neigung zur Sünde in Abrede, indem er blos eine durch die in der Menſchenwelt herrſchende Sünde nach und nach entſtandene und durch das Temperament der Eltern ſich fortpflanzende moraliſche Schwäche anerkennt. Apol. Conf. Remonstr. p. 84. b.: Peccatum originale (Remonstrantes) nec habent pro peccato proprie dicto, quod posteros Adami odio dei dignos faciat, nec pro malo, quod per modum proprie dictae poenae ab Adamo in posteros dimanet, sed pro malo, infirmitate, vitio aut quocunque tandem alio nomine vocetur, quod ab Adamo justitia orig. privato in posteros ejus propagatur: unde fit, ut posteri omnes Adami eadem justitia destituti, prorsus inepti et inidonei sint ad vitam aetern. consequendam aut in gratiam cum deo redeant, nisi deus nova gratia sua eos praeveniat, et vires novas iis restituat ac sufficiat, quibus ad eam possint pervenire.... Peccatum autem orig. non esse malum culpae proprie dictae, quod vocant, ratio manifesta arguit: malum culpae non est, quia nasci plane involuntarium est, ergo et nasci cum hac aut illa labe, infirmitate, vitio vel malo. Si malum culpae non est, nec potest esse malum poenae, quia culpa et poena sunt relata. — Limborch theol. chr. 3, 4, 1: Inclinatio illa (ad peccandum) proprie dictum peccatum non est aut peccati habitus ab Adamo in ipsos propagatus, sed naturalis tantum inclinatio habendi id, quod carni gratum est, quae proprie oritur a temperamento corporis, quod a proximis parentibus propagari scimus. — 3, 3. 1: Mors non habet rationem poenae proprie dictae in posteris, fieri enim nequit, ut insontes propter

erius peccatum puniantur, sed est naturalis tantum moriendi cessitas ab Adamo mortis poena punito in ipsos derivata.

Die Socinianer, eine beſondere justitia originalis der erſten enſchen läugnend, beſtreiten auch die orthodoxe Lehre von der Erbnde, als einer vor dem Falle der erſten Menſchen herrührende Verrbtheit der menſchlichen Natur, die bis zu einer völligen Unfreiheit m Guten gehe und den Menſchen verdammlich machen ſoll. Sie hren, daß der Fall Adams für uns keine andere Folge gehabt habe, s die, daß wir nun dem in unſerer Natur liegenden Geſetz der terblichkeit verfallen ſeien, und daß ſich durch die ſeitdem eingetretene nd immer größer gewordene Depravation der Menſchheit eine natürche Geneigtheit zur Sünde gebildet habe, die von einem auf den ndern forterbt, ohne aber allein aus Adams Sünde herzufließen quia unus actus non facit habitum, weder bei dem Thäter, noch eniger bei allen ſeinen Nachkommen), oder gar eine Strafe für dielbe zu ſein, was bei Gottes Heiligkeit und Güte gar nicht denkbar ei. Auch werde durch dieſen natürlichen Hang zur Sünde (von dem an übrigens gar nicht beweiſen könne, daß er in Allen ohne Ausahme ſei und fortdaure) das Wollen und Vollbringen des Guten ar erſchwert, aber die Freiheit zum Guten, wie zum Böſen, keineswegs aufgehoben. Dieſe ſei ein weſentlicher Beſtandtheil unſerer Natur, rde in der Schrift nirgends beſtritten, ſondern vielmehr bei allen rmahnungen zur Buße vorausgeſetzt. Der Menſch werde alſo jetzt it einer ſittlichen Schwäche geboren, bei der er ſich aber doch, wenn wolle, vor Sünden hüten könne, und zur Erfüllung des göttlichen eſetzes bedürfe er wohl des göttlichen Beiſtandes, aber dieſer werde llen zu Theil, und ſei theils ein innerer unmittelbarer, durch Erachtung des Herzens, theils ein äußerer mittelſt der Verheißungen d Drohungen des göttlichen Wortes. — Vergl. Cat. Racov. . 423: Peccatum originis nullum prorsus est. Nec enim e riptura id peccatum orig. doceri potest, et lapsus Adae cum us actus fuerit, vim eam, quae depravare ipsam naturam lami, multo minus vero posterorum ejus posset, habere non tuit. — Praelectt. theol. in der Bibl. Fr. P. I, p. 541: ncludimus igitur, nullum improprie etiam loquendo paccatum ginale esse, id est ex peccato illo primi parentis nullam labem t pravitatem universo humano generi necessario ingenitam sive

inflictam quodammodo fuisse; nec aliud malum ex primo illo delicto ad posteros omnes necessario manasse quam moriendi omnimodam necessitatem, non quidem ex ipsius delicti vi, sed quia quum jam homo natura mortalis esset, ob delictum illud suae naturali mortalitati relictus est, quodque naturale erat, id in delinquentis poenam prorsus necessarium est factum.... Caeterum cupiditas illa mala, quae cum plerisque hominibus nasci dici potest, non ex peccato illo primi parentis manat, sed ex eo quod humanum genus frequentibus peccatorum actibus habitum peccandi contraxit et seipsum corrupit etc.... Sed de mala illa cupiditate et ad peccandum pronitate licet in plerisque sit, non tamen affirmare possumus, eam in omnibus prorsus esse. — Cat. Racov. qu. 427: Communiter in hominibus natura exiguae ad modum sunt vires ad ea quae Deus ab illis requirit perficiendum: ut voluntas ad ea perficiendum omnibus adest. Ueber die Möglichkeit, ſich vor Sünden zu hüten, vergl. Opp. II, 463. b.

Die Quäker lehren, daß die von Adam natürlicher Weiſe abſtammenden Menſchen in ihrer Natur ſelber nichts Gutes haben können, ſondern was die Heiligen, die es allezeit gegeben, in rechter Erkenntniß und gutem Willen haben, komme von dem Saamen Gottes in ihnen her; dennoch aber werde der böſe und verderbte Saame, der ſich von Adam forterbe, den Menſchen nicht zugerechnet, bis ſie ſich wirklich (actualiter) mit ihm vereinigt haben; die Sünde werde keinem zugerechnet, wo kein Geſetz ſei, daher denn auch die Sünde Adams jungen Kindern von der Geburt an nicht zugerechnet werde, was eine ungereimte, ſchon von Zwingli widerlegte Lehre der Proteſtanten und Katholiken ſei. Barclay Apologie p. 60. 61. 67 ff. der deutſchen Ausgabe. Das Wort Ur- oder Erbſünde verwerfen ſie als unbibliſch und gefährlich, und reden dafür von dem alten Menſchen oder Adam.

Die Mennoniten denken von der Erbſünde noch etwas milder; denn ſie laſſen des Menſchen Natur zwar etwas, aber nicht ganz zum Guten verderbt ſein, und behaupten, daß die Erbſünde, die weſentlich in dem Verluſte der justitia originalis und einem dafür eingetretenen Hang zur Sünde beſtehe, in den kleinen Kindern nichts Verdammliches ſei, weil ſie uns allen ſchon in Adam um Chriſti willen wieder

rgeben worden. Ris Conf. 4: Primus homo in peccata lapsus — — et a Deo per consolatoria promissa iterum erectus et ad itam aet. admissus est simul cum omnibus illis, qui lapsi erant, ousque ut nemo posterorum ipsius respectu hujus restitutionis ut peccati aut culpae reus nascatur. — Protocoll. Franenth. p. 229. (in Schyns plen. deduct.): Agnoscimus hoc tiam, illam hominis corruptionem, de qua jam locutus es (quod miserunt sanctitatem — immortalitatem), per Adami et Evae voluntariam inobedientiam productam esse — sed fatemur, omne id, quod in Adami peccato ad aet. condemnationem facit, in Chr. ademtum esse; quare infantes, quoad reatum aet. damnationis per Chr. obedientiam absolvantur, et absolute negamus, peccatum orig. in infantibus esse ad aet. mortem .... Tamen agnoscimus concupiscentiam et inclinationem carnis ad peccatum, quae vero infantibus propter Chr. passionem non sunt ad aet. damnationem.... Omne id, quod per Adamum ad condemnationem progenitum fuit, iterum per Chr. ablatum est absque ullo discrimine populorum, ita ut omnes homines non per Adami, sed suam propriam culpam amnentur.

Vierter Abſchnitt.

Von Chriſto und ſeinem Erlöſungswerke.

Vorbemerkungen.

Da die Sendung Chriſti auf dem ewigen Gnadenrathſchluſſe Gotes beruht, allen Menſchen durch Chriſtum die Möglichkeit darzubieten, r Erbſündenſchuld wieder ledig und Erben des ewigen Lebens zu rden, ſo wäre nun eigentlich hier vorerſt von der Prädeſtinaon zu handeln. Wir begnügen uns aber, hier auf dieſen ihren ſammenhang mit der Erlöſung hingewieſen zu haben, und ziehen

es vor, sie erst an ihrer gewöhnlichen Stelle, am Schluß der Heilslehre zu erörtern, wo wir auf ihre tiefern Fragen mehr vorbereitet sind.

Die speciellere Frage, warum Gott seinen ewigen Gnadenrathschluß zur Erlösung der Welt gerade in der von ihm gewählten Weise, durch die Sendung seines eingebornen Sohnes, des Gottmenschen, und durch dessen Opfertod ausgeführt hat, ist bekanntlich in der alten Kirche verschieden beantwortet worden. Meistens führte man an, daß nur eine gottmenschliche Person und ein gottmenschliches Leben eine die Welt versöhnende und heiligende Kraft habe und den Teufel durch Christi Tod ein Lösegeld habe gezahlt werden müssen, wogegen aber doch Augustinus (de agone Christi, c. 11.) erinnerte: Sunt stulti, qui dicunt, non poterat aliter sapientia Dei hominem liberare, nisi susciperet hominem et ex foemina nasceretur etc. Nach Anselmus von Canterbury aber († 1109) lautete die Antwort auf die Frage: cur Deus homo? gewöhnlich dahin, daß er sich beim Tode Christi nicht um ein Lösegeld an den Teufel gewandt habe, dem weder Gott noch der Mensch etwas schuldig sei, sondern um eine Gott zu leistende Genugthuung wegen seiner durch die Sünde der Menschen gekränkten Ehre. Denn da Gott der Heilige und Gerechte — sagt Anselmus — auf seine Ehre und Weltordnung halten muß, so konnte er bei all seiner Liebe und Barmherzigkeit die Erlösung der Menschheit nur in der Weise vollführen, daß zugleich seine Ehre oder Gerechtigkeit genug gethan wurde, und da das kein bloßer, sündiger, aber auch kein sündloser Mensch vermocht hätte, so mußte Gott der Sohn selber Mensch werden, um die Schuld der Menschen durch seinen freiwilligen, vor Gott unendlich werthvollen Tod zu sühnen und dadurch Gott mit ihnen zu versöhnen. Und diese anselmische Theorie liegt denn auch der Christologie unserer symbolischen Bücher mit zu Grunde, wenn gleich die Reformatoren in einzelnen Punkten, namentlich durch stärkere Betonung der göttlichen Liebe, über sie hinausstrebten. Vergl. Cat. maj. 2.: „Da war kein Rath, Hülfe noch Trost, bis daß sich dieser einige und ewige Gottessohn unsers Jammers und Elends erbarmte und vom Himmel kam, uns zu helfen.“ — F. C. p. 696.: Etiamsi Christus de Spiritu S. quidem sine peccato conceptus et natus esset, et in sola humanitate sua omnem justitiam implevisset, nec tamen verus et aeternus Deus *fuisset*: talis tamen ipsius naturae obedientia et passio nobis ad

naturam attinet, cum in ipso (bei Gott) nulla sit (ut Jac. 1, 17. testatur) transmutatio, divinae Chr. naturae per incarnationem nihil (quo ad essentiam et proprietatem ejus) vel accessit vel recessit, et per eam in se, vel per se, neque diminuta neque aucta est. Jam quod ad humanam naturam in persona Chr. attinet, non defuerunt quidam, qui contenderent, — — ei nihil eorum tribui vel debere vel posse, quod sit supra vel contra naturales ipsius proprietates, etiamsi Scripturae testimonia humanae Chr. naturae talia tribuant. Hanc vero ipsorum opinionem falsam esse, verbo Dei adeo perspicue demonstrari potest, ut etiam ipsorum consortes eum ipsum errorem reprehendere et rejicere tandem coeperint. Sacrae enim literae et Orthodoxi Patres, Scripturae verbis edocti, praeclare testantur, quod humana natura in Chr., eam ob causam, et inde adeo, quod cum divina natura personaliter unita est (deposito servili statu et humiliatione, jam glorificata et ad dexteram .... exaltata) praeter et supra naturales, essentiales atque in ipsa permanentes humanas proprietates, etiam singulares, excellentissimas, maximas, supernaturales .... praerogativas majestatis, gloriae, virtutis ac potentiae super omne, quod nominatur .... acceperit. — Adversarii disputant, illa tantum esse dona creata et finitas dotes seu qualitates etc. — p. 775: At vivificare, omne judicium omnemque potestatem in coelo et in terra, adeoque omnia in manibus suis habere . . . a peccatis mundare, etc. non sunt dona creata, sed divinae, infinitae proprietates: quae tamen (juxta testimonia Scripturae) Christo homini datae et communicatae sunt, Joh. 5, 27. 6, 39. Matth. 28, 18. Dan. 7, 14. Joh. 3, 35. Matth. 11, 17. etc. — p. 778: Et his quidem vocabulis (realis communicatio, realiter communicari) nunquam ullam physicam communicationem vel essentialem transfusionem .... docere voluimus, ... sed vocabula et phrases illas verbali communicationi opposuimus, cum quidam fingerent, communic. idiom. nihil aliud esse, nisi phrasin et modum quendam loquendi etc. — p. 778: Sentimus itaque atque docemus .... quod cum tota Divinitatis plenitudo in Chr. habitet, non quemadmodum in sanctis hominibus, sed cor-

poraliter, ut in proprio suo corpore [7]), etiam omni sua majestate, virtute, gloria, operatione, in assumta humana natura, liberrime (quando et quomodo Christo visum fuerit) luceat, ut in ea, cum ea et per eam, divinam suam virtutem ... exerceat, operetur et perficiat. Idque ea quodammodo ratione, qua anima in corpore, et ignis in ferro candente agit. — p. 767: Postquam Chr. non communi ratione, ut alius quispiam sanctus in coelos ascendit, sed, ut apost. (Eph. 4, 10.) testatur, super omnes coelos ascendit, et revera omnia implet et ubique non tantum ut deus, verum etiam ut homo, praesens dominatur et regnat ... Haec autem non terreno modo, sed ut D. Lutherus loqui solet, pro modo et ratione dexterae Dei facta sunt, quae non est certus aliquis et circumscriptus in coelo locus, — sed nihil aliud, nisi omnipotens Dei virtus, quae coelum et terram implet, in cujus possessionem Chr. juxta humanitatem suam .... revera venit. Ex hac communicata sibi divina virtute homo Christus, juxta verba Testamenti sui, corpore et sanguine suo in sacra coena, ad quam nos verbo suo ablegat, praesens esse potest et revera est. — p. 610: rejicimus, — quod humana natura in Chr. in omnia loca coeli et terrae localiter expansa sit; quod ne quidem divinae naturae est tribuendum. — Rejicimus, — — quod Christo impossibile sit propter human. naturae proprietatem, ut simul in pluribus, quam in uno loco, nedum ubique, suo cum corpore esse possit. — p. 787.: Corpore suo praesens esse potest, ubicunque vult. — p. 787.: Quod autem Chr. per divinam omnipotentiam suam, corpore suo (quod ad dexteram majestatis ... collocavit) praesens esse possit, ubicunque voluerit, ibique imprimis, ubi

7) Vergl. dazu die Hauptbeweisstelle Coloss. 2, 9., die von den Lutheranern dahin erklärt wird: totam Divinitatis plenitudinem in Christo σωματικῶς, hoc est, in carne Christi, seu in Christo, qua homine, habitare i. e. inseparabiliter ac perpetuo immanere, welche Erklärung natürlich die Reformirten verwerfen, da hier nicht von dem Menschensohn, sondern von der Einen Person Christi des Gottmenschen gesagt sei, daß die Gottheit bleibend in ihm wohne. Vergl. Boerner, p. 307. Ebrard II, S. 139.

der andern mit Recht zugeſchrieben werden[10]), und daß ſo in der Perſon (in concreto), oder zwiſchen ihr und den Naturen eine reale Mittheilung der Idiome ſtattfinde, aber nur nicht zwiſchen den beiden Naturen unter einander in abstracto. Vergl. Conf. Helv. II. c. 11.: Ut Nestorianum dogma ex uno Chr. duos faciens et unionem personae dissolvens, abominamur: ita Entychetis et Monotheletarum et Monophysicorum vesaniam, expungentem naturae humanae proprietatem execramur penitus. Ergo minime docemus naturam in Chr. divinam passam esse, aut Christum secundum humanam naturam adhuc esse in hoc mundo, adeoque esse ubique. Neque enim vel sentimus vel docemus veritatem corporis Chr. a clarificatione desiisse, aut deificatam, adeoque sic deificatam esse, ut suas proprietates, quoad corpus et animam deposuerit, ac prorsus in naturam divinam abierit etc. . . . . Interim non negamus et Dominum gloriae, juxta verba Pauli, crucifixum esse pro nobis. Nam communicationem idiomatum, ex scripturis petitam, et ab universa vetustate in explicandis componendisque script. locis in speciem pugnantibus usurpatam, religiose et reverenter recipimus et usurpamus. — Conf. Brandenb. 4.: „daß jede Natur ſeine gewiſſe natürliche Eigenſchaften habe und behalte, auch in der perſönlichen Vereinigung, und dennoch eine wahre Communion und Gemeinſchaft ſei, alſo, daß man recht und wohl von Chriſto Alles was von Gott, und Alles was von einem wahren Menſchen mag geſagt werden, reden könne, als daß der Menſch Chriſtus ſey von Ewigkeit, nemlich, nach ſeiner göttlichen Natur, daß der Sohn Gottes geboren ſey aus dem Saamen Davids nach dem Fleiſch, daß der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt, daß Gott geſtorben ſey nach dem Fleiſch, daß Chriſtus bey uns ſey und bleibe bis ans Ende der Welt, nach

10) Von Zwingli ἀλλοίωσις (Gegenwechſel) genannt, von Calvin communicatio idiomatum im engern Sinne (i. e. praedicatio alternata, qua, quod unius naturae in Chr. proprium est, non alteri naturae, sed personae tribuitur ex altera natura denominata), und dieſe communic. idiomat. iſt allerdings keine bloße verbale, ſondern in Betracht der Einen Perſon des Gottmenſchen eine reale, nur nicht in Betracht der Naturen in abstracto: respectu personae realis, respectu naturarum verbalis est.

endliches nicht in sich aufnehmen könne, ohne in seiner Eigenthümlichkeit vernichtet zu werden (Finitum non est capax infiniti), daß also hierbei eine Vermischung der beiden Naturen herauskomme, wie sehr auch die Lutheraner sich dagegen verwahren; 2) daß diese Lehre unbiblisch und widerbiblisch sei (vergl. oben die Erklärung von Colloss. 2, 9.), namentlich die von der Ubiquität des Leibes Christi; denn Eph. 4, 10. werde nicht gesagt, daß Christus nun allenhalben sei und mit seinem Leibe Alles erfülle, und Matth. 28, 18. rede Christus nicht von seiner menschlichen Natur, sondern von sich als dem menschgewordenen Sohne Gottes, auch werde überall gelehrt, daß Christus in eine bestimmte höhere Sphäre aufgefahren sei und zwar mit einem verklärten, aber sichtbaren, organischen Leibe, mit dem er auch wiederkommen wird zum Gericht; Luc. 24, 51. Act. 1, 9—11.; 3) wolle man dem Leibe Christi Ubiquität zuschreiben, so müsse man sie ihm schon vor der Auferstehung und Himmelfahrt zuschreiben, wenn anders da die beiden Naturen schon vollkommen vereinigt gewesen sein sollen, dagegen streite aber Joh. 11, 5.; und Luc. 24, 6. zeige, daß er auch nach der Auferstehung sie nicht besessen habe; 4) jedenfalls werde durch die Ubiquität die Himmelfahrt Christi zu einer bloßen disparentia visibilis. Dabei geben die Reformirten zwar gern zu, daß die heil. Schrift von der persönlichen Vereinigung der beiden Naturen manchmal so rede, als ob letztere unter einander in Communication stehen; aber sie sagen, das seien nur tropische Redeweisen, und damit man diese richtig verstehe und hier aus einer blos dialectischen Idiomencommunication nicht eine reale (oder gar physische) mache, sei eben von den Alten die sehr nützliche Lehre von der communicatio idiomatum aufgestellt worden, deren Sinn die Gegner gar nicht verständen [9]). Und so kommt denn zuletzt ihre Gegenbehauptung darauf hinaus, daß wohl der Person Christi des Gottmenschen ebenso die Eigenschaften der menschlichen wie der göttlichen Natur zukommen und auch dem concretum der einen Natur die Proprietäten

9) *Calvin.* Instit. II, 14. 1: Atque istam quidem duplicis naturae conjunctionem ... tanta religione (Scripturae) exprimunt, ut eas quandoque inter se communicent: qui tropus veteribus ἰδιωμάτων κοινωνία dictus est.

r andern mit Recht zugeſchrieben werden[10]), und daß ſo in der erſon (in concreto), oder zwiſchen ihr und den Naturen eine reale ittheilung der Idiome ſtattfinde, aber nur nicht zwiſchen den eiden Naturen unter einander in abstracto. Vergl. onf. Helv. II. c. 11.: Ut Nestorianum dogma ex uno Chr. nos faciens et unionem personae dissolvens, abominamur: ita ntychetis et Monotheletarum et Monophysicorum vesaniam, exungentem naturae humanae proprietatem execramur penitus. rgo minime docemus naturam in Chr. divinam passam esse, ut Christum secundum humanam naturam adhuc esse in hoc undo, adeoque esse ubique. Neque enim vel sentimus vel doemus veritatem corporis Chr. a clarificatione desiisse, aut deicatam, adeoque sic deificatam esse, ut suas proprietates, quoad orpus et animam deposuerit, ac prorsus in naturam divinam bierit etc. . . . . Interim non negamus et Dominum gloriae, juxta verba Pauli, crucifixum esse pro nobis. Nam communicationem idiomatum, ex scripturis petitam, t ab universa vetustate in explicandis componendisque script. ocis in speciem pugnantibus usurpatam, religiose et reverenter ecipimus et usurpamus. — Conf. Brandenb. 4.: „daß jede Natur ſeine gewiſſe natürliche Eigenſchaften habe und behalte, auch in er perſönlichen Vereinigung, und dennoch eine wahre Communion nd Gemeinſchaft ſei, alſo, daß man recht und wohl von Chriſto Alles nd von Gott, und Alles was von einem wahren Menſchen mag geagt werden, reden könne, als daß der Menſch Chriſtus ſey von Ewigkit, nemlich, nach ſeiner göttlichen Natur, daß der Sohn Gottes eboren ſey aus dem Saamen Davids nach dem Fleiſch, daß der Herr er Herrlichkeit gekreuzigt, daß Gott geſtorben ſey nach dem Fleiſch, daß Chriſtus bey uns ſey und bleibe bis ans Ende der Welt, nach

10) Von Zwingli ἀλλοίωσις (Gegenwechſel) genannt, von Calvin communicatio idiomatum im engern Sinne (i. e. praedicatio alternata, qua, quod unius naturae in Chr. proprium est, non alteri naturae, sed personae tribuitur ex altera natura denominata), und dieſe communic. idiomat. ſ allerdings keine bloße verbale, ſondern in Betracht der Einen Perſon des ottmenſchen eine reale, nur nicht in Betracht der Naturen in abstracto: espectu personae realis, respectu naturarum verbalis est.

ſeiner unendlich Natur — — nicht aber nach der Natur, nach welcher er gen Himmel gefahren, und von dannen wieder kommen wird, welche ohne Vertilgung ihrer Eigenſchaft, auch in der höchſten Glorie weſentlich nicht kann überall ſeyn .... Item, daß der Herr Chriſtus zwar nach ſ. angenommenen Menſchheit mit hohen und übernatürlichen Gaben gezieret und gekrönet worden, laut des 8. Pſ. v. 6., dennoch die menſchliche Natur nicht in die Gottheit verwandelt, noch derſelben verglichen worden ſey, welches der Eutychianiſche Irrthum iſt." — Vergl. inſonderheit Conf. Anhalt. c. 8.: Et λόγος in tota quidem assumta natura, ut in ferro ignito flamma, lucet[11]): nec tamen colligatus est corpori, sed ipse corpus continet, ut et in eo sit et extra omnia, et in sinu Patris ... Nec dissolvitur personalis unio, tametsi Caro, a qua nunquam separatur Verbum, non sit ubicunque est Verbum. Quae enim in Deo sunt, non sunt ubique ut Deus, teste Augustino ..... Est enim communicatio Idiomatum praedicatio seu forma loquendi, qua proprietas aut operatio, uni naturae conveniens, tribuitur personae, certa lege et modo, videlicet in concreto, quod totum agens hyphistamenon significat, habens utramque naturam ... non autem in abstracto, quo alterutra natura secundum considerata significatur ... Vera est Idiom. comm., quatenus res est vera: et sicut naturae unitae sunt, sic etiam naturarum attributa permutantur ... Atque ita nequaquam nudos Christo titulos attribuimus, sed demonstramus ex verbo Dei, non factam esse physicam aut realem Idiomatum

11) Und ſo werden die Vergleichungen mit dem glühenden Eiſen und dem beſeelten Leibe wenigſtens in den Symbolen nicht verworfen; aber auch nicht von den vornehmſten Theologen (wie Ebrard II, p. 113. 127. will); vergl. Calvini Instit. II, 14, 1: Si quid in rebus humanis tanto mysterio simile potest reperiri, hominis similitudo appositissima videtur, quem ex duabus substantiis conspicimus constare etc. Allerdings aber wird öfters auf das Hinkende dieſer Vergleichungen aufmerkſam gemacht, z. B. Admonitio Neostad. p. 273: Non vident — — non omnes proprietates ignis, sed eas duntaxat ferro communicari, quae naturam ferri non destruunt, ut calorem, mollitiem, fulgorem; non autem raritatem, levitatem *ignis*, motionem sursum.

ausgesagt wird. Aber die Lutheraner, wenn sie scharf ins Examen genommen werden, müssen ja wohl zugeben, daß sie im Grunde diese Sätze ebenso verstehen, da auch nach ihnen die Gottheit oder der Sohn Gottes als solcher nicht leiden kann [14]).

In neuerer Zeit hat man bekanntlich den Beweis versucht, daß die reformirte Christologie fast durchweg von der lutherischen etwas differirt [15]); aber das Meiste von dem, was man beibringt, betrifft blos gewisse spinöse Schulfragen nach dem Wie der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, dem die Reformirten schärfer nachforschten, als die Lutheraner, und oft schleicht sich dabei auch ein Mißverständniß der lutherischen Lehre mit ein. So soll nach dieser schon der Gottmensch irgendwie präexistirend gedacht werden, nach reformirter nur der λόγος ἄσαρκος; gewiß aber bedarf das Erstere noch sehr des Beweises, und es folgt auch nicht etwa daraus, daß die Lutheraner allerdings zwischen der Menschwerdung und Erniedrigung unterscheiden und jene nicht mit, sondern erst die conceptio zur Erniedrigung rechnen (vergl. Schmid a. a. O. p. 310.). Dann soll nach reformirter Lehre nicht die Gottheit, sondern der Logos, und zwar die Person desselben Mensch geworden sein, und ohne eine Verminderung seines himmlischen Seins; aber lehren etwa die Lutheraner (die Katholiken und alle Orthodoxen) anders? Vergl. bei Schmid S. 249: Persona λόγου simplex, sive quod idem est, natura divina hypostasi λόγου determinata assumsit naturam hum. — p. 120: Generatio filii Dei aeterna est, nunquam habet finem, et intima, nunquam a patre separatur filius, sed in patris sinu manet. Daß der Logos also ohne eine Veränderung seines überzeitlichen, trinitarischen Seins Mensch geworden ist, lehren auch die Lutheraner, und „daß er nach der Empfängniß nie und nirgends außer d. i. ohne sein Fleisch und von demselben abgesondert gewesen ist, noch jemals sein werde", geben wieder die Reformirten zu (Colloq. Lips. p. 657.). Aber nun sagen die letztern, bei dieser persönlichen, unzertrennlichen Vereinigung könne die göttliche Natur auch außerhalb ihrer angenom-

14) Vergl. dazu Strauß, christl. Glaubenslehre, II, S. 122 f.

15) Vergl. Schneckenburger, die orthodox. Lehre vom doppelten Stande Christi ꝛc., zuerst in Zeller's Jahrb. 1844. — Schweizer, die Glaubenslehre der reform. Kirche. II. Band. 1847.

formirten Theologen aber werden in der F. C. und von den alten Lutheranern auch noch andere Abweichungen vorgeworfen, und zwar manche mit Recht, manche aber auch mit Unrecht, indem die Reformirten manchmal nur einem Mißverständniß der gebräuchlichen Formeln vorbeugen wollen. Unter anderm sollen sie es schon nicht zu einer wahren communio naturarum kommen lassen, und das ist wahr, wenn man darunter mit der F. C. eine commixtio derselben in unam personam versteht, eine unmittelbare Vereinigung der Naturen unter einander, und nicht vielmehr durch die Person; aber diese erkennen sie an und setzen sie darein, daß der Gottessohn eine wahrhaft menschliche und der Menschensohn eine wahrhaft göttliche Natur hat und der Erlöser immer in beiden ist und wirkt. Sie sollen lehren, quod unio personalis faciat tantum communia nomina et communes titulos: quod phrasis tantum et modus quidam loquendi sit, cum dicitur: Deus est homo, et homo est Deus; aber Ersteres folgt noch nicht daraus, daß sie die Union nicht als eine Vermengung der Naturen gedacht wissen wollen, und letztere Formeln gebrauchen sie allerdings nicht in dem Sinne, „als ob die Gottheit etwas mit der Menschheit realiter gemein habe", aber wohl in dem Sinne, wie z. B. Baier die lutherische Ausdrucksweise (concretum unius naturae de concreto alterius naturae praedicatur) versteht, daß die nach der einen Natur benannte Person mit der nach der andern benannten identisch ist [13]). Auch sollen sie die Sätze des ersten Genus (der Menschensohn ist ewig, Gott ist gestorben) ihres wahren Sinnes durch Zuhülfenahme einer Allöosis oder Synekdoche entleeren; und allerdings verstehen sie das darin Ausgesagte nicht von dem concretum der einen Natur, der es an sich nicht zukommt (wie der göttlichen das Sterben), sondern immer nur von der einen Person Christi, die hier nach ihrer göttlichen Natur benannt und von der nach der andern Natur etwas

---

τῶν φύσεων ἡ κοινότης τῶν ὀνομάτων. Das sei die Lehre der alten und der neuern Eutychianer, und bei diesen sei wieder die petulantia so groß, ut fingant duplicem comm. idiom., aliam Dialecticam, aliam Physicam, quae est confusio naturarum. — Ebendas. p. 840.

13) Trotzdem legt wieder Ebrard II, 126 ff. dieser lutherischen Ausdrucksweise einen ganz falschen Sinn unter, gleich als ob damit das eine *Stück* in der Person Christi von dem andern prädicirt werden solle.

Die Katholiken ſtehen in der Lehre von der Idiomencommunication den Lutheranern gegenüber auf Seiten der Reformirten, ſie verwerfen die Mittheilung göttlicher Eigenſchaften an die menſchliche Natur Chriſti, namentlich die Ubiquität, und zwar als der alten Kirchenlehre widerſtreitend und als einen ſchon an den Eutychianern und Ikonoklaſten verdammten Irrthum. Bellarmin, lib. III. de Christo, cap. 10: Si communicantur vere et realiter propria unius naturae alteri naturae et contra: ergo non manent distinctae et inconfusae proprietates. Quomodo enim manent, si humana natura habet divinas et div. nat. humanas proprietates? Disputatt. de centroversiis fidei I, p. 220 ff. Mart. Becanus, manuale controversiar. II, 1., 469 ff. Klee, kath. Dogmat. I, 435. Vergl. Walch Ketzerhiſtorie XI, S. 351. Der Cat. Rom. Lib. I. 2. 5. (p. 390) ſagt: quo factum est, ut tam admirabilis conjunctio utriusque naturae actiones et proprietates conservaret, atque, ut est apud S. Leonem M. (Serm. 1. de nativ. Dom.): „Nec inferiorem consumeret glorificatio, nec superiorem minueret assumptio.“ Dazu kommt, daß die Katholiken bei ihrer Transſubſtantiationslehre der Ubiquitätslehre nicht bedürfen. Vergl. dazu auf Seite der Griechen Conf. Orthod. I. p. 106. (bei Kimmel): neque divinitas in humanitatem conversa est, neque humanitas in divinitatem, sed mansit natura utraque absoluta cum proprietatibus suis omnibus, in una persona. — p. 125: (Secundum est, qua homo est, illum tantummodo in coelum adscendisse: namque qua Deus est, semper in coelo fuit aliisque locis omnibus.) Quartum, quod docet, hoc est, Christum nunc in coelo tantum esse, non vero in terra eo corporis sui modo, quo olim — — verum modo sacramentali, quo in S. coena praesto est — — nimirum per Transsubstantiationem. Quippe

---

zum völlig klaren Bewußtſein gekommen ſei, und daß die lutheriſchen auch behaupten: naturam humanam non habere peculiarem subsistentiam, dabei ſie aber doch als eine menſchliche Natur in concretem Sinne, als einen Theil in Chriſto dächten, und nicht als ein Abſtractum, als den Complex menſchlicher Proprietäten und Beſtimmtheiten, naturam humanam, consideratam ut est communiter in omnibus individuis (die Natur der Menſchen), was freilich auch Polanus und Musculus geradezu verwerfen.

menen Menſchheit und dennoch nichts weniger auch in derſelben ſein, da die Gottheit allenthalben gegenwärtig ſei (Heidelb. Katech. qu. 48.), und bringen ſich ſo in den Verdacht, als ob ſie zwei ſubſiſtente Naturen lehren, einen Logos, der als trinitariſche Perſon fortwirkt und nur nebenbei in Jeſu ſich manifeſtirt und Wohnung hat[16]), die Lutheraner aber, wenn ſie den Logos gleichſam zu einem Theile Chriſti machen und nie außer ſeinem Fleiſch gedacht wiſſen wollen, müſſen dann den Gottmenſchen in das Collegium trinitatis aufgenommen denken, was ſie wieder in den Verdacht einer doketiſchen Vorſtellung von ſeiner zeitlichen Exiſtenzform bringt[17]).

16) Am beſten drückt ſich auch hier wieder die Conf. Anhalt. p. 630. a. a. O. aus: Et λόγος in tota quidem assumta natura, ut in ferro ignito flamma, lucet: nec tamen colligatus est corpori, sed ipse corpus continet, ut et in eo sit, et extra omnia, et in sinu Patris: neque cum sit in omnibus, sit pars aliorum etc.

17) Dabei mag hier, als nicht in unſer Gebiet gehörend, nur noch kurz erwähnt werden, wie der neueſte reformirte Dogmatiker, Ebrard, a. a. O. II, S. 77 ff. 89 ff. 127 ff. in dem Streit über das reformirte und lutheriſche Dogma den Spieß geradezu umkehrt und die Wurzel der lutheriſchen Lehre in der neſtorianiſchen Grundanſchauung der mittelalterlichen Scholaſtik findet, nach welcher die Perſon Chriſti durch die Vereinigung der beiden Naturen als zweier concreten Subſiſtenzen oder Theile entſtanden ſei, von welcher Vorausſetzung auch Eutyches ausgehe, mit dem dann die Lutheraner in der Vermiſchung der beiden Naturen Hand in Hand gingen, um die Einheit der Perſon nicht zu verlieren, und dabei förmliche Monotholeten würden; dagegen ſollen die Reformirten die beiden Naturen nur als zwei Abſtracta, als zwei Complexe von Proprietäten und Beziehungen und die göttliche im Verhältniß zur menſchlichen nur wie das ewige innere Weſen zur zeitlichen endlichen Exiſtenzform denken, ſo daß der Sohn Gottes nicht etwa eine concrete menſchliche Natur mit ſeiner göttlichen vereint und zu einem Theil ſeiner Perſon gemacht, ſondern ſich beſtimmt habe, in die Exiſtenzform eines menſchlichen Lebenscentrums einzugehen, eine neue Seinsform zu übernehmen, Menſch zu werden (ex immenso finitus factus est, ſage Zanchius, — wobei man freilich denken möchte, daß das eben ſo unmöglich ſei, wie das andere, daß Endliches zu Unendlichem werden könne). Indeſſen giebt Ebrard ſelbſt zu, daß dieſer von ihm gemachte Fund den reformirten Dogmatikern nicht

Die Katholiken ſtehen in der Lehre von der Idiomencommuni-cation den Lutheranern gegenüber auf Seiten der Reformirten, ſie verwerfen die Mittheilung göttlicher Eigenſchaften an die menſchliche Natur Chriſti, namentlich die Ubiquität, und zwar als der alten Kirchenlehre widerſtreitend und als einen ſchon an den Eutychianern und Ikonoklaſten verdammten Irrthum. Bellarmin, lib. III. de Christo, cap. 10: Si communicantur vere et realiter propria unius naturae alteri naturae et contra: ergo non manent distinctae et inconfusae proprietates. Quomodo enim manent, si humana natura habet divinas et div. nat. humanas proprietates? Disputatt. de centroversiis fidei I, p. 220 ff. Mart. Becanus, manuale controversiar. II, 1., 469 ff. Klee, kath. Dogmat. I, 435. Vergl. Walch Ketzerhiſtorie XI, S. 351. Der Cat. Rom. lib. I. 2. 5. (p. 390) ſagt: quo factum est, ut tam admirabilis conjunctio utriusque naturae actiones et proprietates conservaret, atque, ut est apud S. Leonem M. (Serm. 1. de nativ. Dom.): „Nec inferiorem consumeret glorificatio, nec superiorem minueret assumptio.“ Dazu kommt, daß die Katholiken bei ihrer Transſubſtantiationslehre der Ubiquitätslehre nicht bedürfen. Vergl. dazu auf Seite der Griechen Conf. Orthod. I. p. 106. (bei Kimmel): neque divinitas in humanitatem conversa est, neque humanitas in divinitatem, sed mansit natura utraque absoluta cum proprietatibus suis omnibus, in una persona. — p. 125: (Secundum est, qua homo est, illum tantummodo in coelum adscendisse: atque qua Deus est, semper in coelo fuit aliisque locis omnibus.) Quartum, quod docet, hoc est, Christum nunc in coelo tantum esse, non vero in terra eo corporis sui modo, quo olim — — verum modo sacramentali, quo in S. coena praesto est — — nimirum per Transsubstantiationem. Quippe

---

zum völlig klaren Bewußtſein gekommen ſei, und daß die lutheriſchen auch behaupten: naturam humanam non habere peculiarem subsistentiam, dabei ſie aber doch als eine menſchliche Natur in concretem Sinne, als einen Theil in Chriſto dächten, und nicht als ein Abſtractum, als den Complex menſchlicher Proprietäten und Beſtimmtheiten, naturam humanam, consideratam ut est communiter in omnibus individuis (die Natur der Menſchen), was ſelbſt auch Polanus und Musculus geradezu verwerfen.

substantia panis in substantiam s. corporis ipsius convertitur etc. Ganz so greift aber auch der Cat. Rom. Lib. II. c. 7. p. 536. die Ubiquität des Leibes Christi an und sagt, daß derselbe nur durch Verwandlung des Brotes im Abendmahl gegenwärtig sein könne. Und so hätten die Lutheraner hier in der Auslegung der Schrift und der Väter die ganze Christenheit gegen sich. Denn daß die kleinern kirchlichen Parteien hier nicht mit ihnen übereinstimmen werden, läßt sich schon im voraus denken.

Die Arminianer stehen hier zu den Reformirten; sie nehmen die althergebrachte Lehre von zwei Naturen in einer Person an, behandeln sie aber als ein unbegreifliches Geheimniß, die in ihrer kirchlichen Form nicht nothwendig zur Erlangung der Seligkeit sei. Conf. Remonstr. 8, 3 f. Limborch III, 12. 4; Est (Chr.) verus aeternusque Deus et simul perfecte justus homo in una persona — — qua ratione id factum sit, ut utraque haec natura una tantum sit persona, a nobis explicari nequit, quoniam nullum simile — datur exemplum. Eine reale Idiomencommunication in abstracto (respectu naturarum) und die Ubiquität des Leibes Christi nehmen sie nicht an. Die Himmelfahrt verstehen sie vom Auffahren in den höchsten, den dritten Himmel, das Paradies Gottes, und tadeln es, quod Lutherani per ascens. Chr. in coelum non tam mutationem loci, quam status designari credunt.

Die Socinianer, als Antitrinitarier, sind zugleich auch entschiedene und eifrige Gegner der altorthodoxen Christologie und erklären die Lehre von zwei Naturen in Einer Person für ebenso schriftals vernunftwidrig, für einen die Erlangung der Seligkeit, wenn auch nicht geradezu unmöglich machenden, doch gar sehr gefährdenden Irrthum, weil er, an sich zwar nur ein theoretischer Irrthum, doch leicht zu andern die Tugend hindernden Irrthümern führe. Sie bekämpfen daher diese Lehre in zahllosen Schriften. Zuerst nennen sie sie unbiblisch, denn Gottes Sohn werde Christus nur genannt als der vorzüglichste unter allen Söhnen Gottes und nicht etwa wegen seiner ewigen Zeugung aus dem Wesen des Vaters, sondern wegen seiner übernatürlichen Zeugung im Schooß der Maria durch die Kraft des Höchsten, und Gott werde er genannt, nicht im absoluten Sinne, sondern nur appellative, zur Bezeichnung seiner ihm übertragenen Macht und Würde; eins sei er mit dem Vater im Willen und in der

Macht, das Wort Gottes heiße er als Verkündiger des göttlichen Willens und Präexistenz werde ihm in der Schrift nirgends zugeschrieben, denn Joh. 1, 14. stehe ward für war, das Wort war Fleisch, Joh. 1, 1. sei unter dem Anfang der Anfang der christlichen Geschichte gemeint, Joh. 8, 58. sei zu verstehen: ehe Abraham ward (zu einem Vater der Völker), bin ich (das Licht der Welt) und Joh. 3, 13. u. 6, 62. sei von seinem raptus in coelum kurz vor dem Antritt seines Amtes zu verstehen (!). Dann nennen sie diese Lehre aber auch schriftwidrig, vornämlich mit Berufung auf 1. Timoth. 2, 5. (es ist Ein Gott und ein Mittler ꝛc.), 1. Cor. 8, 6. (so haben wir doch nur Einen Gott, den Vater, von welchem ꝛc.), Ephes. 4, 6. (Ein Gott und Vater ꝛc.), Joh. 17, 3. (das ist das ewige Leben, daß sie dich ꝛc.) ꝛc. Aber ebenso finden sie dieselbe auch ganz widervernünftig: primo ad eum modum (nach dem Cat. Rac. qu. 98.), quod duae substantiae proprietatibus adversae coire in unam personam nequeant. Deinde, quod duae naturae personam singulae constituentes in unam personam convenire itidem nequeant. Nam loco unius duas personas esse oporteret, atque ita duos Christos existere (was auch die Orthodoxen fühlten, daher sie der menschlichen Natur keine eigene Subsistenz zuschrieben, wodurch sie aber eben aufhöre eine menschliche Natur zu sein, oder sie Christo manchmal gewissermaßen nur wie ein Kleid umhängten, sagend, er habe sie angezogen). Wäre nun aber, fahren sie fort, die göttliche Natur in Christo allein die Personbildende, wie kann man dann sagen, daß die Person gelitten habe und gestorben sei? Sollen die beiden Naturen unzertrennlich auch im Tode Christi verbunden gewesen sein, wo war dann die göttliche bei der dort stattgefundenen Trennung des Leibes von der Seele? Blos bei einem von beiden? Aber keins für sich war dann die menschliche Natur! Oder bei beiden noch? Wie konnte dann Christi Leib wahrhaft todt sein? Also ist entweder doch eine Trennung der Naturen eingetreten, oder Christus nicht wirklich gestorben[18]) u. s. w. Und so sei es denn, vornämlich quum rei

18) *Wollzogen* in Biblioth. Fratr. P. V. p. 32. Fock II, S. 525 ff. Die Orthodoxen nahmen nämlich das Letztere an, daß die ganze Gottheit Christi im Tode mit der Seele und dem entseelten Leibe vereint geblieben sei. Catech. Rom. IV, 5. Quenst. III, p. 361.

finitae ad infinitam nulla proportio sit et substantia infinita cum substantia finita nullo modo in unum coalescere possit, gewiß weniger disparat, daß der Menſch ein Eſel, als daß Gott Menſch ſei, wie das auch Luther anerkenne, und die Scholaſtik folgere mit Recht, daß Gott ebenſo gut ein Eſel oder Stein werden könne, als er Menſch geworden ſei (Gabr. Biel in III. sentent. dist. I. qu. 3. art. 1.).

Die poſitive Lehre der Socinianer iſt dann: Chriſtus war weſentlich Menſch, und mußte das ſein, damit wir in ſeiner Auferſtehung eine Bürgſchaft unſerer Auferſtehung haben[19]). Als wahrer Menſch kann er nicht noch eine göttliche Natur und göttliche Weſensgleichheit beſeſſen haben, wohl aber in Anſehung der Qualitäten ſeines Weſens kein gewöhnlicher Menſch, ſondern etwas mehr denn andere Menſchen geweſen ſein. Und das war er, denn er war auf übernatürliche Weiſe erzeugt durch Gottes Kraft (und Saamen) in dem Schooß der Jungfrau Maria und er beſaß (in Folge beſonderer göttlicher Einwirkung) vollkommene Sündloſigkeit und Heiligkeit, wie auch ſchon hier auf Erden beſondere Wunderkraft, und nunmehr iſt ihm zur Rechten Gottes alle Macht über alles Geſchaffene übertragen, durch welche Macht und Herrſchaft er nun wahrer Gott und göttlich zu verehren iſt[20]). Der Natur nach alſo iſt er Menſch, der Macht

19) *Cat. Racov.* ed. 1684. p. 142: Quomodo ergo resurrectionis Christi exemplo nostrae resurrectionis certitudo demonstrari potest, quemadmodum Paulus 1. Cor. 15. facit, quum tanta sit inter Chr. et nos disparitas? quid quod ne mori quidem ac resurgere Christus stante ea sententia vere potuit, etc.

20) *Cat. Racov.* qu. 246: Quid vero sentis de iis hominibus, qui Christum non invocant nec adorandum censent? Prorsus non esse Christianos censeo, quum reipsa Christum non habeant. — qu. 237: Adoramus vero eum propter ipsius sublimem et divinam ejus potestatem (Matth. 28, 18. Philipp. 2, 9 f.) — qu. 245: Adoramus et colimus Deum tanquam causam primam salutis nostrae, Christum tanquam secundam. Die äußerſte Linke der Unitarier (Franz Davidis, Palaeologus, Sommer, Budny ꝛc.) fand darin aber mit Recht eine Inconſequenz, da Chriſto ſeine göttliche Macht blos übertragen ſei, und daher ſtritt Socinus auch manchmal nur dafür, daß die Chriſten wenigſtens von Gott das Recht *hätten, Chriſtum* in geiſtlichen Dingen anzurufen. Vergl. Fock II. S. 538 ff.

und Würde nach, die ihm für seinen Gehorsam verliehen ist (Phil. 2, 6 f.), wahrer Gott. Zu seiner Lehre ist er, da der Mensch aus sich Göttliches nicht erkennen kann, auf wunderbare Weise durch eine Entrückung in den Himmel kurz vor dem Antritt seines Prophetenamtes gekommen, Joh. 3, 13.; 6, 36.; 8, 28. Man sieht also, das wird wieder der Consequenz wegen behauptet, aber die Flachheit und Willkürlichkeit, an welcher der ganze socinianische Lehrbegriff leidet, stellt sich dadurch auf's Neue heraus. Vergl. Cat. Racov. qu. 95: Quaenam ea sunt, quae ad personam ipsius referuntur? Id solum, quod natura sit homo verus, quemadmodum ea de re Scripturae S. crebro testantur, 1 Tim. 2, 5. 1 Cor. 15, 21. — Qu. 96.: Ergo Dom. Jesus est purus homo? Nullo pacto. Etenim est conceptus e Spir. S., natus ex Maria virgine, eoque ab ipsa conceptione et ortu Filius Dei est etc. Qu. 97.: Dixeras paullo superius Dominum Jesum natura esse hominem, an idem habet naturam divinam? Nequaquam; nam id non solum rationi sanae, verum etiam div. literis repugnat. Qu. 98.: Cedo, qui rationi sanae repugnat? Primo ad eum modum, quod duae substantiae proprietatibus adversae coire in unam personam nequeant, ut sunt, mortalem et immortalem esse etc. (und darauf werden dann qu. 100—190. die Schriftbeweise der Orthodoxen für die wesentliche Gottheit Christi widerlegt). qu. 100.: Doce, qui id repugnet Scripturae, Christum habere naturam divinam? Primum ea ratione, quod Scr. nobis unum tantum natura Deum proponit — — Christi Patrem. Secundo testatur, Jes. Chr. natura esse hominem — — quo ipso naturam illi adimit divinam. Tertio, quod quicquid divinum Christus habeat, Scriptura eum Patris dono habere aperte doceat. — Ueber die innocentia und vitae sanctitas s. qu. 375. Und dabei ist eine Aeußerung Socin's in den Praelectt. theol. (Bibl. Fr. I.) p. 564. merkwürdig: nec vero, si Christus non poterat non obedire Deo, ideo obedientiae sane praemio afficiendus non fuit: in ea enim obedientia non liberae voluntatis, sed laborum et perpessionum ratio fuit habita. Idque nos vehementer in obedientia nostra confirmat. Nam, si is, qui necessario obedivit, tanto praemio est affectus, certe nos, qui possemus non obedire, nostra mercede non fraudabimur. — „De ascensu et commoratione Chr. hominis in coelo,

antequam munus s. in terris obire inciperet"; vergl. Bibl. Fr. I. p. 675. Cat. Rac. ed. 1684. p. 146.[21])

Die Mennoniten, an das apoſtoliſche Symbolum ſich haltend, glauben, daß Chriſtus Gottes Sohn, vom Vater in Ewigkeit gezeugt, und zugleich wahrer Menſch, von der Jungfrau Maria geboren, und laſſen die weitern Fragen nach der Art der perſönlichen Vereinigung der beiden Naturen dahingeſtellt. Die ältern Mennoniten aber (Menno Simons und die Blaminger) glaubten dabei der Erbſündenloſigkeit Chriſti wegen annehmen zu müſſen: Christum suam carnem non ex Mariae semine accepisse, sed immediate a Deo per efficaciam Spirit. S. in Maria illam creatam fuisse, ita tamen, ut Maria Christum ut suum foetum per novem menses gestaverit etc. Doch bemerkt dabei Schyn in ſ. plen. deduct. p. 165.: A qua tamen opinione non solum omnes Waterlandi Mennonitae, sed etiam Germani, Helvetii et alii alieni fuerunt, dum anno 1555 Argentorati in Synodo congregati pro certo statuerunt, Christum suam carnem et sanguinem a Maria accepisse. Nach ihm vertraten Einige jene Meinung noch 1596 im Protocollum Leovardensi (a. a. O. p. 247) und Embdensi (p. 241.), aber nicht im Frankenthaler (1571), und Schyn bemerkt dazu: ab hac opinione omnes Waterlandi Mennonitae, et hodie fortasse omnes alii alieni sunt et communem Christianor. sententiam amplectuntur. Wenn die F. C. art. 12. p. 828. ſagt, ſie glaubten: Christum carnem suam non e Maria virgine accepisse, sed de coelo attulisse, ſo iſt das nicht ganz zutreffend.

Die Quäker bekennen von Chriſto, daß er von aller Ewigkeit her mit Gott und Gott ſelbſt geweſen (Joh. 1, 1.), und auch in der Zeit der menſchlichen Natur theilhaftig worden (Apologie, p. 10.), aber im Artikel vom heil. Abendmahl (13.) erinnern ſie, auf ihren Hauptſatz vom himmliſchen Saamen und Licht zurückkommend, daß „gleichwie ein äußerlicher ſichtbarer Leib und Tempel Jeſu Chr.

21) Vergl. dazu Form. Conc. p. 829: Rejicimus et damnamus etiam novorum Arianorum impium et blasphemum dogma, quod affirmant, Chr. non esse verum, essentialem, naturalem Deum, ejusdem aeternae et divinae essentiae cum Deo Patre, sed fingunt, eundem tantummodo divina *majestate*, cum Patre, ornatum, ita ut revera sit inferior Deo Patre.

ar, der seinen Ursprung aus der Jungfrau Maria genommen, also ch da ist ein geistlicher Leib Christi, durch welchen er, der da ar das Wort im Anfange bei Gott — —, sich selbsten zu allen eiten den Menschen offenbaret und wodurch die Menschen zu allen eiten seines ewigen Lebens konnten theilhaftig werden" (p. 332). Es ist das der himmlische Saame, das göttliche, geistliche, himmsche Wesen, von welchem wir zuvor im 5. und 6. Satze geredet; ieses ist das vehiculum Dei oder geistliche Leib (corp. spirinale), durch welches er den Menschen das Leben und die Seligkeit nittheilt." p. 332. (der deutschen Ausgabe).

§. 14.

Von den beiden Ständen Christi.

Diese, erst von den Lutheranern sorgfältiger und nicht gerade im Sinne der alten Väter bearbeitete Lehre ist in den 8. Art. der Form. Conc. (de Persona Christi) mit eingewebt, da sie die Schwierigkeiten beseitigen soll, die für das kirchliche Dogma von der realen Idiomencommunication der beiden Naturen aus der historischen Erscheinung und dem leidensvollen Erdenleben unsers Herrn entstehen. Denn wird von Christo gesagt, daß er von Mutter Leibe an kraft der unio personalis auch nach seiner menschlichen Natur göttliche Majestät, Macht Allwissenheit und Allgegenwärtigkeit, besessen habe, so fragt es sich, wie es denn komme, daß man diese an ihm während seines Erdenlebens so wenig wahrgenommen? Und darauf wird von der F. C. geantwortet: er besaß sie auch damals, aber weil er sich um unserer Erlösung willen selber erniedrigt hatte, so hat er damals von ihr keinen Gebrauch gemacht, sondern sie nur manchmal durchblitzen lassen in seinen Wundern und Aeußerungen übernatürlichen Wissens, wogegen er nach seiner Auferweckung in den vollen Gebrauch der seiner menschlichen Natur zukommenden Herrlichkeit getreten ist. Die Hauptbeweisstelle ist Phil. 2, 5—9, und darnach wird dann der erstere Zustand der status exinanitionis, der andere der status exaltationis genannt.

Die Väter, wenn sie von der Erniedrigung Christi geredet, hatten meistens darunter seine Menschwerdung oder Incarnation ver-

ſtanden und alſo den Sohn Gottes dabei als Subject gedacht, welcher ſich durch die Annahme der menſchlichen Natur und Knechtsgeſtalt erniedrigt habe, wogegen ſie die Erhöhung natürlich auch nur von ſeiner menſchlichen Natur verſtehen konnten. Sie hatten dabei das Wort Erniedrigung, wie man meinte, sensu improprio genommen[1]), da ſtreng genommen in dem Act der Menſchwerdung keine Entäußerung (κένωσις, exinanitio) einer gewiſſen Sache auf gewiſſe Zeit, ſondern der Eintritt in eine nun ewig dauernde (gottmenſchliche) Seinsform liege, auch überhaupt der Logos weder einer Entäußerung noch einer Erhöhung fähig ſei. Und ſo kann denn nach lutheriſcher Anſicht hierbei nur an der menſchlichen Natur eine Veränderung vorgegangen ſein, ſo daß als das subjectum quod der beiden Stände die ganze Perſon des Gottmenſchen, und dann in nähern Betracht als das subjectum quo, woran die Veränderung ſtattgefunden, die menſchliche Natur Chriſti zu denken iſt. — Die Form. Conc. äußert ſich hierüber p. 608. alſo: Eamque majestatem, ratione unionis personalis, semper Chr. habuit: sed in statu suae exinanitionis sese exinanivit; qua de causa revera aetate, sapientia et gratia apud Deum et hom. profecit. Quare majestatem illam non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exseruit, donec formam servi, non autem naturam humanam, post resurrectionem plene et prorsus deponeret, et in plenariam usurpationem, manifestationem et declarationem div. majestatis collocaretur. p. 767: „daher hat er auch alle ſeine Wunderwerke (durch dieſelbe) gewirkt —— als auf der Hochzeit zu Kana, item, da er zwölf Jahr alt geweſen, unter den Gelehrten, item im Garten, da er mit einem Wort ſeine Feinde zu Boden geſchlagen, desgleichen im Tode, da er nicht ſchlecht wie ein anderer Menſch geſtorben, ſondern mit ſeinem Tode und in ſeinem Tode die Sünde, Tod, Teufel, Hölle und ewige Verdammniß überwunden.“ — „Welche Majeſtät (der menſchlichen Natur) er doch gleich in ſeiner Empfäng-

1) *Boerner* a. a. O. p. 316 f. Hollaz, bei Schmid, S. 310: proprie tamen et ex usu scripturae incarnatio non est vocanda exinanitio. Nam 1) exinanitio dicitur de filio Dei ἐνοάρκῳ s. Chr. θεανθρώπῳ, incarnatio de filio Dei ἀσάρκῳ; 2) illa intelligitur hic exinanitio, quae per exaltationem est sublata; sed incarnationis status permanet.

p. 767: Ex hac unione .... humana natura habet illam exaltationem, post resurrectionem a mortuis, super omnes creaturas in coelo et in terra, quae revera nihil aliud est, quam quod Chr. formam servi prorsus deposuit. Humanam vero naturam non deposuit, sed in omnem aeternitatem retinet, et ad plenam possessionem et divinae majestatis usurpationem secundum assumtam hum. nat. evectus est. — Jam vero, postquam non communi ratione, ut alius quispiam Sanctus, in coelos adscendit, sed, ut Ap. (Eph. 4, 10.) testatur, super omnes coelos adscendit, et revera omnia implet, et ubique non tantum ut Deus, verum etiam ut homo, praesens dominatur et regnat. — p. 774: Sacrae literae — — — praeclare testantur, quod humana natura in Chr. .... deposito servili statu et humiliatione, jam glorificata et ad dexteram majestatis et virtutis div. exaltata, praeter et supra naturales, essentiales, atque in ipsa permanentes humanas proprietates, etiam singulares ... coelestes praerogativas majestatis, gloriae, virtutis, potentiae super omnia — — — acceperit. — p. 608: Quare majestatem illam non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exseruit, donec formam servi, non autem hum. naturam, post resurrectionem plene et prorsus deponeret, et in plenariam usurpationem, manifestationem et declarationem div. maj. collocaretur.

Von den lutherischen Theologen wird nun zu diesem Stande gerechnet: 1) die Höllenfahrt (Descensus ad inferos, von dem noch besonders geredet werden soll); 2) die Resurrectio (Auferstehung), qua Chr., per eandem cum Deo patre et Sp. S. potentiam, corpus suum, animae redunitum et glorificatum, e sepulcro eduxit etc.; 3) die Ascensio (qua secundum human. nat. vero, reali et per liberam oeconomiam locali motu, modoque visibili usque ad nubes, et inde invisibili ratione in commune beatorum coelum se evexit, also allerdings eine elevatio in altum und keine bloße disparitio, Quenst. III, 380. 4.; 4) Sessio ad dextram Dei, als Folge der Himmelfahrt das Eintreten Christi nach seiner menschlichen Natur in die volle göttliche Herrlichkeit, in den vollen Gebrauch derselben, so daß nun das Sitzen zur Rechten Gottes nicht örtlich zu nehmen, sondern darunter der volle Besitz und die volle Ausübung seiner göttlichen Macht und Herrschaft zu verstehen ist, nach F. C. art. 8: Dextra Dei

welcher der Partizipialsatz ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων nicht durch als noch, da, sondern durch obwohl aufgelöst werden und μορφὴ θεοῦ das Object sein soll, dessen sich Christus der Menschgewordene entäußerte, daher denn unter ihr nicht die unentäußerliche göttliche Natur (mit einigen Vätern, mit den Papisten und Reformirten), sondern nur die göttliche Herrlichkeit des Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur verstanden werden könne und das Folgende: non rapinam duxit etc. dahin zu verstehen sei, daß er diese Herrlichkeit nicht wie eine Beute triumphirend zur Schau getragen, sondern sich ihres Gebrauches (!) enthalten (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) und Knechtsgestalt (nicht: die menschliche Natur, sondern das Loos der Niedrigkeit) angenommen habe. Boerner a. a. O. p. 321 f. Dafür erklären die Reformirten diese Stelle so, daß in ihr Christus, der Sohn Gottes, das Subject ist, der die μορφὴ θεοῦ, die Ewigkeitsform, in der er vor seiner Menschwerdung existirte, mit der Menschheitsform vertauscht und durch die Annahme der μορφὴ δούλου (der unter den Tod geknechteten menschlichen Natur) sich freiwillig seiner göttlichen Herrlichkeit entäußert hat. Ebrard II, 89. 209. 213.

Die einzelnen Momente oder Grade des status exinanitionis werden in der F. C. nicht aufgezählt; gemäß dem apostolischen Symbolum aber werden von den Dogmatikern gewöhnlich folgende genannt: 1) die conceptio (in utero virg. Mariae, während doch Adam von Gott auf andere Weise geschaffen worden), also nicht die Menschwerdung an sich, sondern gerade diese Art derselben; 2) die nativitas, in der wieder manches Erniedrigende liegt; 3) circumcisio; 4) incrementum aetatis et sapientiae (F. C. p. 608); 5) passio; 6) mors; 7) sepultura.

Der Stand der Erhöhung dagegen besteht darin, daß Christus nach seiner Auferweckung die Knechtsgestalt und die Schwachheiten der menschlichen Natur ganz und gar von sich gelegt hat und auch nach seiner menschlichen Natur, die ihm ewig vereint bleibt, in den völligen Gebrauch seiner göttlichen Majestät eingetreten ist[3]). F. C.

3) Die Uebergangspartikel διό (Philipp. 2, 9.) wird dabei von den Lutheranern nicht causaliter (darum) genommen, sondern durch indeque übersetzt: *indeque* Deus ipsum exaltavit.

67: Ex hac unione . . . . humana natura habet illam exal-
onem, post resurrectionem a mortuis, super omnes creaturas
oelo et in terra, quae revera nihil aliud est, quam quod
. formam servi prorsus deposuit. Humanam vero naturam
deposuit, sed in omnem aeternitatem retinet, et ad plenam
sessionem et divinae majestatis usurpationem secundum
mtam hum. nat. evectus est. — Jam vero, postquam non
mni ratione, ut alius quispiam Sanctus, in coelos adscendit,
, ut Ap. (Eph. 4, 10.) testatur, super omnes coelos adscen-
et revera omnia implet, et ubique non tantum ut Deus, ve-
etiam ut homo, praesens dominatur et regnat. —
74: Sacrae literae — — — praeclare testantur, quod hu-
a natura in Chr. . . . . deposito servili statu et humiliatione,
glorificata et ad dexteram majestatis et virtutis div. exaltata,
ter et supra naturales, essentiales, atque in ipsa permanen-
humanas proprietates, etiam singulares . . . coelestes prae-
tivas majestatis, gloriae, virtutis, potentiae super omnia —
— acceperit. — p. 608: Quare majestatem illam non semper,
quoties ipsi visum fuit, exseruit, donec formam servi,
autem hum. naturam, post resurrectionem plene et
sus deponeret, et in plenariam usurpationem, ma-
estationem et declarationem div. maj. collocaretur.
Von den lutherischen Theologen wird nun zu diesem Stande ge-
et: 1) die Höllenfahrt (Descensus ad inferos, von dem noch be-
ers geredet werden soll); 2) die Resurrectio (Auferstehung), qua
., per eandem cum Deo patre et Sp. S. potentiam, corpus
m, animae redunitum et glorificatum, e sepulcro eduxit etc.;
die Ascensio (qua secundum human. nat. vero, reali et per
ram oeconomiam locali motu, modoque visibili usque ad nu-
, et inde invisibili ratione in commune beatorum coelum se
it, also allerdings eine elevatio in altum und keine bloße dispa-
), Quenst. III, 380. 4.; 4) Sessio ad dextram Dei, als Folge
Himmelfahrt das Eintreten Christi nach seiner menschlichen Natur
ie volle göttliche Herrlichkeit, in den vollen Gebrauch derselben, so
nun das Sitzen zur Rechten Gottes nicht örtlich zu nehmen, son-
darunter der volle Besitz und die volle Ausübung seiner göttlichen
ht und Herrschaft zu verstehen ist, nach F. C. art. 8: Dextra Dei

non est certus aliquis locus, sed ipsa omnipotens Dei virtus, quae terram et coelum replet.

Was die Höllenfahrt anlangt, so wird von dieser in der F. C. in einem besondern kurzen Artikel, dem neunten, gehandelt, weil der hamburger Prediger Joh. Aepin 1549 über sie einen Streit erregt hatte, indem er, gestützt auf eine frühere Meinung Luthers, in der Erklärung des 16. Psalms behauptet, daß nur Christi Seele zur Hölle gefahren sei, während sein Körper im Grabe gelegen und dort der Hölle Pein für uns erduldet habe. Dagegen bestimmt nun die F. C., auf eine später (1533) von Luther in Torgau gehaltene Predigt sich berufend, daß man einfältig und ohne alle Spitzfindigkeit lehren solle, daß die ganze Person, Gott und Mensch, nach dem Begräbniß zur Hölle gefahren, den Teufel überwunden .... und ihm alle seine Macht genommen habe; wie das aber geschehen sei, solle man dahingestellt sein lassen. Und darauf hin, weil Christus in der Hölle nicht gelitten, sondern einen Sieg gewonnen habe, wird denn nun von den alten Theologen die Höllenfahrt als der Anfang der Erhöhung dargestellt. Ob das aber im Sinne der F. C. ist, möchte doch noch die Frage sein. Alle jene Theologen sehen ein, daß von einer Erhöhung nicht die Rede sein kann, bevor Christus wieder lebendig gemacht, wieder erweckt, und also Leib und Seele bei ihm wieder verbunden war, und daher lassen sie nicht nur der Auferstehung aus dem Grabe, sondern auch der Höllenfahrt diese vivificatio und redunitio animae et corporis vorangehen, aber dies schwerlich im Sinne der angezogenen Predigt Luthers[4]), nach welcher nicht etwa Christi erweckter und verklärter Leib die Höllenfahrt mitgemacht, sondern während dieser Niederfahrt des Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur (mit s. menschlichen Seele) „der Mensch da im Grabe gelegen habe", was also durchaus nicht auf eine schon geschehene Wiedervereinigung des Leibes und der Seele schließen läßt[5]). Auch ist wohl zu beachten, daß die F. C.

4) Luthers Werke, Jen. Ausg. VI. p. 76 f. Christliches Concordien-Buch, Leipzig. 1790. S. 1080.

5) Damit reimt es sich nach kirchlicher Anschauung immer noch zusammen, daß die ganze Person, Gott und Mensch, zur Hölle gefahren, während der *Mensch* (der Leib) im Grabe gelegen; denn ebenso wird auch von der

m Stand der Erhöhung immer erſt mit der resurrectio e mortuis ginnen und die Höllenfahrt unmittelbar auf die sepultura folgen ßt (p. 608 und 788.). Und was den Sieg über Tod und Teufel dlich betrifft, ſo war ja dazu auch nicht erſt die Erhöhung durchaus forderlich, da Chriſtus von der ihm kraft der unio personalis zuhenden Macht auch ſchon im Stande ſeiner Erniedrigung manchmal ebrauch gemacht und ſie nach p. 767. auch mit und in ſeinem obe durch Ueberwindung des Todes und Teufels geoffenbart hat. Vergl. dazu vorn den Abſchnitt vom apoſtoliſchen Symbolum.)

Die Reformirten, die reale Idiomencommunication der Naturen gnend, bedurften weder dieſer lutheriſchen Lehre von der Erniedrigung und Erhöhung, noch konnten ſie ihr beiſtimmen. In ihren mboliſchen Schriften thun ſie der Erniedrigung nur ſehr lten Erwähnung, indem ſie einfach ſagen, daß ſich während derſelben

---

ſen Perſon geſagt, daß ſie, weil die Gottheit ſtets mit ihr vereint geſſen, begraben worden ſei, während doch die Seele (auch mit der Gottheit) im Himmel war. Ganz ſo, wie wir, verſteht auch die Conf. Anhalt. rt. 9. (p. 626.) die Höllenfahrt, indem ſie ſagt: Totus Christus mortuus, epultus, descendit, resurrexit. Cumque descensus ad inferos ... praeiserit corporis ex sepulcro resuscitationem, acquiescimus in orthodoxae tiquitatis sententia, quam Vigilius Martyr recitat lib. 2. contra Eutychen his verbis: Constat, dominum J. Chr. feria sexta crucifixum, et ipsa die ... descendisse, ipsa die in sepulcro jacuisse ... et in Paradiso. Haro igitur ipso die .... jacuit in sepulcro. Anima per illud triduum n inferno, non in sepulcro. Et jure tamen dicimus: Dominum J. Chr. in sepulcro jacuisse, sed in sola carne: Dominum J. Chr. non derelictum in inferno: sed in sola anima. — Sic et Fulgentius: Humanitas ergo (inquit) vera Filii Dei, nec tota in sepulcro fuit, nec tota in inferno, sed in sepulcro secundum veram carnem Chr. jacuit, et secundum animam ad infernum Chr. descendit.... Secundum divinitatem vero suam, quae nec loco tenetur, nec fine concluditur, totus fuit in sepulcro cum carne, totus in inferno cum anima, ac per hoc plenus fuit ubique Chr. Das iſt die orthodoxe Lehre, und von dieſer abzuweichen, hatte weder Luther noch die F. C. eine Veranlaſſung. Die ſpätern Theologen aber haben ſich durch die Entſcheidung gegen Aepin hier irre machen laſſen. — Vergl. Catech. Rom. p. 405. Conf. Orthod. I. qu. 49.

die göttliche Natur Chriſti, obwohl ſie mit der menſchlichen ſtets, auch im Tode vereint geblieben, meiſt verborgen gehalten habe, wogegen ſie durch die Erhöhung Chriſti wieder zu ihrer vollen Machtoffenbarung und auch die menſchliche zur himmliſchen Verklärung, aber nicht etwa in den Beſitz göttlicher Eigenſchaften gekommen ſei. Catech. Genev. p. 133 (bei Niemeyer): Quod ut fieret (in morte), paulisper interea delitescebat ejus divinitas, h. e., vim suam non exerebat. — Form. Consens. Helv. can. 15. (p. 734.): Nihil enim aliud fuit Christi vita, teste quidem Apostolo, quam perpetua quidem exinanitio, submissio et humiliatio gradatim ad extremum usque terminum, mortem videlicet crucis procedens. Conf. Anhalt. p. 632: Quod necesse est in scriptura discernere dicta de statu humiliationis Chr. et exaltationis. Die ältern Theologen (Bullinger, Calvin ꝛc.) reden noch nicht beſonders von einem Stande der Erniedrigung und der Erhöhung, und die ſpätern ſtimmen nicht recht unter einander überein; doch lehren die meiſten, daß ſchon der Act der Menſchwerdung ein Act der Erniedrigung war, nicht an ſich, ſondern inſofern der Gottesſohn damit zugleich in den status humilitatis, der unter den Folgen der Sünde liegenden Menſchheit eintrat, und daß durch dieſen Act der Menſchwerdung die persona divina nach ihrer göttlichen Natur ſich freiwillig erniedrigt habe (quoad occultationem et inhibitionem gloriae), wogegen durch den Act der Erhöhung der Gottmenſch ſowohl nach ſeiner göttlichen, als menſchlichen Natur, wieder erhöht worden ſei. (Alsted p. 503: Subjectum exaltationis est persona Chr. quoad naturam divinam et humanam; divina enim exaltata est κατὰ τί, patefactione majestatis, quae in statu exinanitionis tanquam sub velo sese occultaverat. Natura humana exaltata est ἁπλῶς, depositione infirmitatum et glorificatione.) Und ebenſo ſoll auch die Differenz der beiden Stände nicht die menſchliche Natur, ſondern die Perſon betreffen (status non est naturae sed personae), was der neueſte reformirte Dogmatiker, Ebrard (II, S. 207 f.), nicht ganz richtig findet, indem er ſagt: subjectum status alterutrius est persona Chr. quoad naturam humanam, a persona assumtam. Nach lutheriſcher Lehre alſo macht der Gottmenſch im Stande der Erniedrigung von den göttlichen Proprietäten *ſeiner* menſchlichen Natur keinen Gebrauch, obwohl er ſie fortwährend

Christi nach der Erhöhung eine Belohnung für seinen Gehorsam. Sentent. III., dist. 13 ff. 18. Der Catech. Rom. (Lib. I, 2. c. 7.) begnügt sich mit einer Erklärung der einzelnen Sätze des apostolischen Symbolums und betrachtet dabei die Höllenfahrt richtiger, als die Protestanten, als eine Fahrt in den Hades, und zwar nicht in die Gehenna, Hölle, oder ins Fegfeuer, sondern in den limbus Patrum, in quo animae Sanctorum ante Chr. Dom. adventum excipiebantur, ibique sine ullo doloris sensu .... quieta habitatione fruebantur. Horum igitur piorum animas, qui in sinu Abrahae Salvatorem exspectabant, Chr. Dom. descendens liberavit (also nicht die im Fegfeuer, wie Bretschneider in der Dogmatik sagt). Darum wird denn auch der Zweck dieser Fahrt nicht mit in das Leiden gesetzt, sondern in den Triumph über die Unterwelt und in die Erlösung der frommen Seelen. Von der Art aber, wie sie stattgefunden, wird, ganz in Uebereinstimmung mit der Conf. Orthod. der Griechen I, qu. 49, gelehrt: credendum proponitur: Christo jam mortuo, ejus animam ad inferos descendisse, ibique tamdiu mansisse, quamdiu ejusdem corpus in sepulchro fuit. His autem verbis simul etiam confitemur, eamdem Chr. personam eo tempore et apud inferos fuisse et in sepulchro jacuisse. Quod quidem cum dicimus, nemini mirum videri debet, propterea, quod .... quamvis anima a corpore discesserit, nunquam tamen divinitas vel ab anima, vel a corpore separata est.

Nach socinianischer Anschauung kann sich Christus durch sein Erdenleben natürlich nicht erniedrigt haben.

§. 15.

Vom Werk und Verdienste Christi.

Diese Lehre handeln unsere Dogmatiker von Gerhard's Zeiten an gewöhnlich unter der Aufschrift: de officio Christi, und zwar nach den drei schon bei Eusebius erwähnten Aemtern, dem prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen, ab. In unsern symbolischen Büchern aber und von unsern Reformatoren wird sie, obschon hin und wieder des officii Chr. als Lehrers, Mittlers, Königs gedacht wird (F. C. p. 592. 773.), noch nicht in dieser Form vorgetragen, und

z. B. Basil. I. art. 4. Conf. Anglic. art. 3. Scot. p. 345., und Conf. Anhalt. p. 636. und Colloq. Lips. p. 659. bekennen ausdrücklich mit uns, daß der ganze Christus zur Hölle gefahren, den Teufel überwunden und der Höllen Gewalt zerstöret habe. — Bei der Himmelfahrt dringen sie auf den Glauben, daß Christus wahrhaftig, räumlich und sichtlich gen Himmel gefahren sei, und nicht etwa verschwindungsweise, was die Lutheraner (vergl. Colloq. Lips. p. 659.) ihnen zugeben, ohne zu bedenken, daß sie dadurch doch mit ihrer Lehre in Widerspruch kommen; und dafür geben die Reformirten wieder diesen zu, daß das Sitzen zur Rechten Gottes uneigentlich, nicht de situ, sondern de statu, zu verstehen sei, vom status summe gloriosus (dignitatis et imperii), in quem Christus θεάνθρωπος, salva tamen naturarum veritate, a patre collocatus est, und zwar meinen sie, daß er nun nach beiden Naturen über alle Creaturen, sonderlich aber seine Kirche regiert. Colloq. Lips. p. 659. Heidelb. Katech. p. 403: (Das Sitzen zur Rechten Gottes bedeutet), „daß Christus darum znm Himmel gefahren ist, daß er sich daselbst erzeige als das Haupt seiner christlichen Kirchen, durch welches der Vater Alles regiert." Ebenso Catech. Genev. p. 134. Die Conf. Helv. II. (p. 485.) bemerkt aber doch dabei: (ad dexteram Dei), quae, etsi et gloriae majestatisque consortium aequale significet, accipitur tamen et pro loco certo, Joh. 14. Act. 3: (oportet Christum coelum accipere.) Und dabei wird festgehalten, daß der Leib Christi verklärt, aber nicht deificirt worden sei.

Die Katholiken können in dieser Lehre, die sie im Catech. Rom. freilich nur ganz populär vortragen, den Lutheranern ihren Hauptsatz auch nicht zugeben; denn bestreiten sie, daß der menschlichen Natur Christi durch die persönliche Vereinigung göttliche Majestät mitgetheilt worden, so können sie die Erniedrigung Christi nicht in die freiwillige Gebrauchsentäußerung dieser Majestät gerade setzen. Petrus Lombardus z. B. meint, daß Christus als Mensch von Kindheit an ein menschlich vollendetes Wissen und vollendete Heiligkeit besessen, und darin nicht etwa mit den Jahren zugenommen habe, sondern nur den Menschen immer mehr offenbar worden sei; aber er nennt diese Gaben dona gratuita und schließt von ihnen die Allmacht *aus und* erblickt in der Unsterblichkeit und der Verklärung des Leibes

Christi nach der Erhöhung eine Belohnung für seinen Gehorsam. Content. III., dist. 13 ff. 18. Der Catech. Rom. (Lib. I, 2. c. 7.) begnügt sich mit einer Erklärung der einzelnen Sätze des apostolischen Symbolums und betrachtet dabei die Höllenfahrt richtiger, als die Protestanten, als eine Fahrt in den Hades, und zwar nicht in die Gehenna, Hölle, oder ins Fegfeuer, sondern in den limbus Patrum, in quo animae Sanctorum ante Chr. Dom. adventum excipiebantur, ibique sine ullo doloris sensu .... quieta habitatione fruebantur. Horum igitur piorum animas, qui in sinu Abrahae salvatorem exspectabant, Chr. Dom. descendens liberavit (also nicht die im Fegfeuer, wie Bretschneider in der Dogmatik sagt). Darum wird denn auch der Zweck dieser Fahrt nicht mit in das Leiden gesetzt, sondern in den Triumph über die Unterwelt und in die Erlösung der frommen Seelen. Von der Art aber, wie sie stattgefunden, wird, ganz in Uebereinstimmung mit der Conf. Orthod. der Griechen I, qu. 49, gelehrt: credendum proponitur: Christo jam mortuo, ejus animam ad inferos descendisse, ibique tamdiu mansisse, quamdiu ejusdem corpus in sepulchro fuit. His autem verbis simul etiam confitemur, eamdem Chr. personam eo tempore et apud inferos fuisse et in sepulchro jacuisse. Quod quidem cum dicimus, nemini mirum videri debet, propterea, quod .... quamvis anima a corpore discesserit, nunquam tamen divinitas vel ab anima, vel a corpore separata est.

Nach socinianischer Anschauung kann sich Christus durch sein Erdenleben natürlich nicht erniedrigt haben.

§. 15.

Vom Werk und Verdienste Christi.

Diese Lehre handeln unsere Dogmatiker von Gerhard's Zeiten an gewöhnlich unter der Aufschrift: de officio Christi, und zwar nach den drei schon bei Eusebius erwähnten Aemtern, dem prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen, ab. In unsern symbolischen Büchern aber und von unsern Reformatoren wird sie, obschon hin und wieder des officii Chr. als Lehrers, Mittlers, Königs gedacht wird (F. C. p. 592. 773.), noch nicht in dieser Form vorgetragen, und

auch nicht in einem besondern Artikel von ihr gehandelt, weil sie im Ganzen unbestritten war, sondern immer zugleich mit in den Artikeln von der Person Christi, von der Rechtfertigung, dem Glauben und guten Werken (C. A. art. 3. 4. 20. Apol. 2. Catech. art. 2. F. C. 8.)[1]). Und dabei wird auch weit weniger das hervorgehoben, was Christus als Lehrer zu unserer Erlösung gethan oder noch als König thut, als das Opfer, welches er als Hoherpriester für uns dargebracht, die vollkommene Genugthuung, die er für uns geleistet und durch die er Gott versöhnt und uns Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit erworben hat. Hierein wird eigentlich sein ganzes Verdienst gesetzt; denn ohne seine Aufopferung hätte er uns ja das Evangelium von der Vergebung der Sünden nicht einmal predigen können.

Was also zunächst das Lehrergeschäft Christi anlangt und das Verdienst, welches er sich dadurch erworben, so wird davon wenigstens hier in dieser Verbindung nicht besonders geredet; wohl aber wird das Nöthige davon an andern Stellen erwähnt, namentlich in der Form. Conc., art. 5: de Lege et Evangelio, wo gesagt wird, daß Christus als Lehrer eigentlich nur zur Verkündigung des Evangelii von der Vergebung der Sünden um seinetwillen gekommen sei, daß er aber, weil dasselbe nur den geängstigten, und nicht den sichern Gewissen zum Troste dienen solle, nebenbei auch das Gesetz Mosis mit in die Hand genommen und geistlich ausgelegt habe, und daß daher

1) Anders ist das aber in den reformirten Confessionen, die meistens schon besonders de redemptione oder de satisfactione, de Christo unico mundi salvatore, de Evangelio Christi etc. handeln; vergl. Conf. Basil. I. u. II. Helv. II. Belgica etc., und unter denen der Genfer und Heidelberger Katechismus von dem dreifachen Amte Christi in besondern Fragen handelt; Heidelberg. Katechism. p. 399: warum ist er Christus, d. i. ein Gesalbter genannt? Daß er von Gott dem Vater verordnet und mit dem heil. Geist gesalbet ist, zu unserm obersten Propheten und Lehrer, der uns den heimlichen Rath und Willen Gottes von unser Erlösung vollkommlich offenbart: und zu unserm einigen Hohenpriester, der uns mit dem Opfer seines Leibes erlöset hat und immerdar mit seiner Fürbitt für dem Vater vertritt, und zu unserm ewigen König, der uns ꝛc. C. Genev. p. 129. — Ebenso auch die Conf. Orthodox. der Griechen qu. 34., u. der Cat. Roman. I. 2. 2. (p. 385. *bei Danz*).

nanchmal ſeine ganze Lehre das Evangelium genannt werde, eigentlich aber unter dem letztern nur die Gnadenpredigt zu verſtehen ſei und nan Chriſti Verdienſt verdunkele, wenn man aus ſeinem Evangelium vieder ein neues Geſetz mache (wie die Katholiken und Socinianer). F. C. p. 709: ne haec duo doctrinarum genera inter se commisceantur, aut Evangelium in Legem transformetur. Ea enim ratione meritum Chr. obscuraretur et conscientiis perturbatis dulcissima consolatio ... prorsus eriperetur. — p. 593: Christus etiam sumpsit sibi Legem explicandam spiritualiter .... p. 594: at iram Dei ante oculos ponere, et hominem perterrefacere .... est alienum opus Christi, per quod accedit ad proprium suum officium, quod est, praedicare de gratia Dei. — Apol. p. 62: Videmus extare libellos, in quibus conferuntur quaedam dicta Christi cum Socratis, Zenonis et aliorum dictis; quasi ad hoc venerit Christus, ut traderet leges quasdam, per quas mereremur remissionem peccat., non acciperemus gratis propter ipsius merita. Vergl. oben Abſchn. I. §. 1. Ebenſo auch Conf. Helv. II. c. 12. (de Lege Dei) und 13. (de Evangelio J. Chr.)[2]).

Die Hauptſache iſt unſern ſymboliſchen Büchern, was die Dogmatiker zum Mittler- oder Hohenprieſteramte Chriſti rechnen, ſeine ſtellvertretende Genugthuung (satisfactio), wobei ſie auch ſeiner Fürbitte (intercessio) mit gedenken. Denn ſollte uns durch Chriſtum die Erlöſung werden, ſo war vor allem nöthig, daß Gott verſöhnt, ſeiner Gerechtigkeit vollkommen genuggethan und die Schuld abgetragen wurde, welche auf der ſündigen Menſchheit ruht. Und das hat Chriſtus gethan (wie es auch nur in vollkommener Weiſe der Gottmenſch thun konnte) durch ſeine Selbſtaufopferung für uns oder durch ſein unſchuldig Leiden und Sterben, durch welches er unſere Schuld auf ſich genommen und an unſerer Statt die Strafen gebüßt hat, die wir wegen der Erbſünde und aller daraus folgenden wirklichen Sünden zu leiden hätten. Dadurch hat Chriſtus vollkommen für uns genug gethan und uns die Vergebung der Sünden und das ewige Heil

2) Die davon abweichenden Anſichten der Katholiken, Griechen und Socinianer ſ. oben Abſchn. I. §. 1.

erworben, und das ist es, was wir sein Verdienst nennen. Durch dies Verdienst seines Leidens und Sterbens vertritt er uns auch noch fortwährend vor Gott, indem er sich auf Grund desselben fortwährend bei ihm für unser wahres Wohl verwendet (intercessio.). Vergl. C. A. art. 3: vere passus, crucifixus, mortuus et sepultus, ut reconciliaret nobis patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis. — art. 4: Docent, quod homines gratis justificentur propter Chr. per fidem, ... qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. — Apol. p. 93: Chr., quia sine peccato subiit poenam peccati et victima pro nobis factus est, sustulit illud jus legis, ne accuset, ne damnet nos, qui credunt in ipsum, quia ipse est propitiatio pro eis, propter quam nunc justi reputantur. — 92: Longe supra nostram munditiem . . . collocari debent mors et satisfactio Christi nobis donata. ut statuamus, nos propter illam satisfactionem habere propitium Deum, non propter nostram impletionem Legis. — p. 190: Praeterea mors Chr. non est solum satisfactio pro culpa, sed etiam pro aeterna morte, juxta illud: (Hos. 13, 14:) Ero mors tua, o mors. — Catech. maj. art. II. p. 493: (Dominus) hoc est, quod me liberavit sanguine suo a peccatis, Diabolo, morte, et omni exitio. — p. 495: passus, mortuus et sepultus est, ut pro me satisfaceret, meamque culpam, quae mihi luenda fuerat, persolveret, non auro, neque argento, sed et proprio pretioso suo sanguine, et haec omnia non ob aliam causam, quam ut meus fieret Dominus (quod tantum significat atque Redemtor seu Salvator p. 494.). Neque enim sui gratia harum rerum quidquam fecit, aut opus habuit. Post id iterum resurrexit, devicta — morte. — Apol. 226: Alterum est in Propitiatore, quod merita ipsius proposita sunt, ut quae pro aliis satisfacerent, quae aliis donentur imputatione divina, ut per ea, tanquam propriis meritis justi reputentur, ut si quis amicus pro amico solvit aes alienum, debitor alieno merito tanquam proprio liberatur. Man sieht also aus diesen Stellen, daß sich schon unsere ältern symbolischen Bücher im Allgemeinen ganz an die Anselmische *Satisfactionstheorie* anschließen, wenn sie auch nicht jeden Satz derselben

etonen (vergl. dazu die Vorbemerkung zu dieſem Abſchnitt)[3]). Und dabei legen ſie auch jedenfalls mit Anſelmus dem Leiden Chriſti einen unendlichen Werth bei und glauben, daß durch daſſelbe der göttlichen Gerechtigkeit vollkommen genuggethan worden ſei; den Katholiken aber gegenüber heben ſie ausdrücklich hervor, daß Chriſtus damit ſich ſelber nichts verdient habe (Catech. maj. art. 2.), daß er durch ſeine vollkommene Genugthuung für die Sünden aller Menſchen vor und nach ihm, durch die er uns nicht blos von der Schuld der Erbſünde, ſondern von der aller wirklichen Sünden und vom ewigen Tode erlöſt[4]), unſer alleiniger Mittler und Verſöhner ſei, und auch unſer alleiniger, ewiger Fürſprecher, daher wir weder anderer Satisfactionen und Verſöhnungsmittel, noch der Fürbitte der Heiligen bedürfen. Apol. p. 201: Nos docemus, sacrificium Christi, morientis in cruce, satis fuisse pro peccatis totius mundi, nec indigere prae-

---

3) Vergl. dazu Mel. loc. theol. in Corp. Philipp. p. 651: Cum igitur homines non praestiterint obedientiam, necesse fuit aut ipsos in poena interire, aut alium persolvere poenam, seu λύτρα. Itaque mirando ... consilio solvit λύτρα filius Dei pro nobis intercedens et derivavit in sese iram, quam nos sustinere oportuit. Quare non sine compensatione Deus legem suam mitigavit, sed justitiam servavit in flagitanda poena.

4) *Mel.* a. a. O. p. 535: Id enim unum et idem beneficium est Christi gratuitum (remissio peccatorum et mortis aeternae), ac tollere culpam est placare iram Dei, nec aliud est mors aeterna, quam sentire horrendam et inenarrabilem iram Dei manentem ... p. 535: Monachi docent, Deum, cum sit misericors, remittere culpam, sed cum sit justus et vindex, mutare poenam aeternam in temporalem Purgatorii. Deinde addunt, partem poenarum remitti potestate clavium, partem redimendam esse satisfactionibus (remitti propter nostram compensationem). Deshalb wurde dann von den Dogmatikern (Quenſtädt, Gerhard ꝛc.) gelehrt, Chriſtus habe auch an unſerer Statt die Höllenleiden erduldet, zwar nicht in der Hölle ſelber, ſondern in Gethſemane und am Kreuze, und dadurch habe er uns vom ewigen Tode erlöſt. Daſſelbe lehrt auch Melanchthon a. a. O. p. 310: suntit (in illo agone) majus onus, scil. iram Dei adversus peccata generis humani, quam scit in sese effundi; aber daß er gerade dadurch erſt den ewigen Tod für uns zunichte gemacht hat, ſagt er nicht und will er auch nach dem Obigen nicht ſagen.

terea aliis sacrificiis. — p. 255: Maneat ergo hoc in causa, quod sola mors Chr. est vere propitiatorium sacrificium. Nam Levitica illa sacrificia propitiatoria tantum sic appellabantur ad significandum futurum piaculum. — p. 264: Oportuit enim (et) Sanctos in Veteri Testamento justificari fide ex promissione remissionis pecc., donandae propter Christum. — C. A. p. 19: Scriptura unum nobis proponit Mediatorem, Propitiatorem, Pontificem et Intercessorem. — Apol. p. 229: Scimus enim, fiduciam in Christi intercessionem collocandam esse, quia haec sola habet promissionem Dei. — p. 90: (Chr.) qui sedet ad dextram Patris et perpetuo interpellat pro nobis.

Dabei hebt nun die Concordienformel (gemäß der Anſelmiſchen Theorie und ganz im Sinne der ältern lutheriſchen Bekenntniſſe) noch beſonders mit hervor, daß Chriſtus unſer Mittler nach ſeinen beiden Naturen iſt, indem er weder als bloßer Menſch noch als bloßer Gott das Verſöhnungswerk vollenden konnte. Menſch mußte er ſein, um für uns leiden und ſterben, ſtatt unſer büßen zu können, und Gott mußte er ſein, um die unendliche Schuld der Menſchen durch eine Leiſtung von unendlichem Werth aufheben zu können. F. C. p. 773: Quod ad rationes officii Chr. attinet, persona non agit et operatur in seu cum una, vel per unam naturam tantum, sed potius in, cum et secundum atque per utramque naturam: seu ut concilium Chalced. loquitur: una natura agit seu operatur cum communicatione alterius, quod cujusque proprium est. Itaque Chr. est noster mediator, redemtor, rex etc. non secundum unam tantum, sed sec. utramque naturam. Das hatte ſchon Luther gegen Zwingli's Allöoſis geltend gemacht; vergl. ſeine Mahnung in der F. C. p. 771: „Hüte dich, hüte dich, ſage ich, für der Alloeosi, ſie iſt des Teufels Larven, denn ſie richtet zuletzt einen Chriſtum zu, nach dem ich nicht gern wollte ein Chriſt ſein . . . denn wenn ich das glaube, daß allein die menſchliche Natur für mich gelitten hat, ſo iſt mir der Chriſtus ein ſchlechter Heiland, ſo bedarf er wohl ſelbſt eines Heilandes. . . . . Ja die Gottheit kann nicht leiden noch ſterben . . . das iſt wahr, aber dennoch, weil Gottheit und Menſchheit in Chriſto eine Perſon iſt, — — — ſo mußt du ſagen: die Perſon leidet, ſtirbet, nun iſt die Perſon wahrhaftiger Gott, darum iſt recht geredet: Gottes Sohn leidet (was, wie ſchon oben geſagt, die Reformirten

auch nicht läugnen). Jetzt aber macht es die F. C. auf's neue geltend aus Veranlaſſung der oſiandriſchen Streitigkeiten, indem Oſiander behauptet hatte: Chriſtus ſei unſere Gerechtigkeit allein nach ſeiner göttlichen Natur (d. h. durch ſeinen leidenden und thuenden Gehorſam habe er zwar für unſere Sünden genug gethan und uns die Gnade Gottes wieder erworben, aber wirklich vor Gott gerechtfertigt würden wir nicht ſchon durch dies ſein Verdienſt und die Aneignung deſſelben, ſondern erſt durch das Einwohnen der weſentlichen, göttlichen Gerechtigkeit Chriſti in uns, nicht durch den Chriſtus außer und für uns, ſondern durch den Chriſtus in uns), wogegen wieder Stancarus eben ſo irrthümlich gelehrt hatte: Chriſtus ſei unſere Gerechtigkeit allein nach ſeiner menſchlichen Natur. Dieſer Streit, der zunächſt nur den Artikel von der Rechtfertigung betraf, gab doch den lutheriſchen Theologen Anlaß, auch die Lehre von Chriſti Werk, wie von ſeiner Perſon, zugleich mit näher zu entwickeln [5]). In der F. C. heißt es daher weiter p. 696: Etiamsi Chr. de Spir. S. quidem sine peccato conceptus et natus esset, et in sola humanitate sua omnem justitiam implevisset, nec tamen verus et aeternus Deus fuisset: talis tamen ipsius humanae naturae obedientia et passio nobis ad justitiam imputari non posset. Et vicissim, si filius Dei non homo factus esset, non posset sola divina natura nostra esse justitia. Quare credimus .... quod tota totius personae Chr. obedientia .... nobis ad just. imputetur. Humana enim natura sola, sine Divinitate, aeterno, omnipotenti Deo, neque obedientia, neque passione, pro totius mundi peccatis satisfacere valuisset. Divinitas vero sola, sine humanitate, inter Deum et nos Mediatoris partes implere non potuisset.

Nicht aber der Anſelmiſchen Theorie und dem ältern lutheriſchen Bekenntniſſe gemäß iſt es, wenn die F. C. weiter von Chriſto ſagt, daß, da er als der Gottmenſch dem Geſetz eigentlich nicht unterworfen

5) Die Lutheraner urtheilten nämlich über denſelben: hoc certamen non esse λογομαχίαν, sed controversiam de rebus magnis, de proprio honore et officio mediatoris etc. — Osiander detrahit honorem debitum mediatori, et obscurat magnitudinem peccati, et delet consolationem praecipuam piorum. Mel. im Corp. Reff. VIII, 556 f. 583.

war, aber es doch erfüllt hat, er auf dieſe Weiſe es an unſerer Statt erfüllt und ſo auch durch den Gehorſam ſeines ganzen Lebens (obedientia passiva) der göttlichen Gerechtigkeit für uns genuggethan hat. F. C. p. 686.: Propter obedientiam, quam Chr. inde a nativitate sua usque ad ignominiosissimam crucis mortem pro nobis Patri suo praestitit, boni et justi pronunciantur. — p. 684.: Cum enim Chr. non tantum homo, verum Deus et homo sit, in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia Dominus legis fuit. Eam ob causam ipsius obedientia, non ea tantum, qua patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia illa sua implevit, nobis ad justitiam imputatur. p. 696 f. Die ältern Bekenntniſſe halten in allen oben mitgetheilten Stellen ſchon den paſſiven Gehorſam Chriſti für vollkommen genugthuend, und etwas Anderes liegt auch nicht in den von Schenkel angeführten Stellen C. A. p. 18. und Apol. 84. (propter eum!), ſondern eher könnte es noch Cat. maj. 495. gefunden werden. Und wie Melanchthon noch in der letzten Ausgabe der Loci dachte, ſieht man p. 651. im Corp. Philipp., wo es heißt: Cum igitur homines non praestiterint obedientiam, necesse fuit aut ipsos in poena interire, aut alium persolvere poenam, seu λύτρα . . . Ideo Chr. inquit: Non veni solvere legem, sed implere eam, scilicet, subeundo poenam pro genere humano et docendo et instaurando eam in credentibus . . . Ideo Paulus inquit nos liberatos esse a maledictione legis, scil. quia Chr. persolvit λύτρα. Wohl aber finden wir ſeit 1551 bei Oſiander und bei Juſtus Menius, Flacius und andern ſeiner Gegner den thuenden Gehorſam als Satisfactionsmittel mit erwähnt[6]), aber noch 1563 von Parſimonius angefochten, weil das Geſetz entweder zum Gehorſam oder zur Strafe verbinde, nicht zu beiden zugleich. Und in der That, ein ſo großer Fortſchritt, wie Rettberg und andere Neuere meinen, liegt in dieſem Zuſatz der F. C. nicht, da dieſelbe damit nicht etwa meint, daß hier das Thun und Leiden Jeſu inſofern in

6) Vergl. Thomaſius a. a. O. 72. 80 ff. Deſſen: Dogmatis de obed. Chr. activa historia, Erlang. 1846.; dazu Schenkel a. a. O. II, p. 267 f.

ſagen, daß das Verdienſt Chriſti (der efficacia oder Wirkung nach) nur den Gläubigen zu Gute komme, was wir ja auch zugeben (Conf. Helv. II, 11.: reconcilavit omnibus fidelibus Dominus noster patrem coelestem. Conf. Basil. 4.: pro nostris et omnium fidelium peccatis satisfecisse). Ja Mehrere widerſprechen jener particulariſtiſchen Lehre geradezu; vergl. Conf. Anhalt. p. 639.: cum nec venerit aliquos saltem, sed totum genus humanum salvare. Conf. March. p. 650. Colloq. Lips. 662.: „daß Chriſtus der Herr . . . für alle Menſchen geſtorben und mit ſeinem Tode für die Sünde der ganzen Welt völlig, vollkömmlich und in ſich kräftiglich genug gethan habe: daß es auch nicht nur ein Scheinwille wäre, ſondern ſein eigentlicher ernſter Wille, daß alle Menſchen an ihn glauben ſollen ꝛc." Declar. Thorun. p. 674.: Falso accusamur, quasi mortis et meriti Chr. pro omnibus sufficientiam negemus aut virtutem imminuamus . . . . Causam seu culpam, cur (meritum ejus) non omnibus communicetur, . . . in ipsis hominibus esse fatemur.

Die Arminianer nehmen keine obedientiam Chr. satisfactoriam activam an, da Chriſtus das Geſetz für ſich habe erfüllen müſſen, ſie ſchreiben Gott und Chriſto die ernſtliche Intention zu, Alle zu erlöſen, und halten es hierin mit den Lutheranern, Katholiken, Mennoniten ꝛc.; aber dabei lehren ſie, in des Duns Scotus Fußtapfen tretend, daß das Verdienſt Chriſti nicht durch ſich ſelber, ſondern erſt durch Gottes Erbarmen, weil es Gott dafür annehme (acceptatio, oder vielmehr acceptilatio divina) hinreichend ſei, die Sünden Aller zu tilgen. Limborch Apol. thes. 3, 22. 5.: Quaeri hic posset, quomodo unius hominis victima sufficere possit et revera suffecerit ad tot hominum myriades eorumque peccata innumera expiandum. Resp. Sufficit illa duplici respectu. Primo, respectu voluntatis div., quae ad generis hum. liberationem nihil ultra requisivit, sed in unica hac victima acquievit. — — Secundo, respectu dignitatis personae Jesu Christi. Quamvis enim Jesus non sit passus nisi in humana sua natura, tamen quia illa in personae unitatem assumta est a natura divina, recte ipse dei filius aet. tulisse dicitur, quidquid homo J. Chr. in carne pro peccatoribus sustinuit. — 21, 6.: Mors Chr. vocatur sacrificium pro peccato; atqui sacrificia non sunt solutiones debito-

Quod is noster sit Mediator, et sua innocentia ac perfecta sanctitate mea peccata, in quibus conceptus sum, tegat), während qu. 40. ſich wieder die ältere Anſicht geltend macht: nullo alio pacto pro nostris peccatis potuit satisfieri, quam ipsa morte filii Dei. Ebenſo wird das Satisfactoriſche des thätigen Gehorſams in der Declarat. Thorun. p. 675. (absolvitur homo per et propter solam perfectissimam Chr. justitiam ac meritum), ganz beſtimmt aber in der Form. Cons. Helv. can. 15. gelehrt: rotundo asserit ore Spiritus Dei Christum sanctissima vita legi et justitiae div. pro nobis satisfecisse et pretium illud, quo empti sumus Deo, non in passionibus duntaxat, sed tota ejus vita legi confirmata collocat; wogegen die Canones Dordrecht. c. II. p. 705. die andere Anſicht begünſtigen.

Dagegen kommt es zwiſchen den reformirten Symbolen und der lutheriſchen Lehre zu einer Differenz über die Beſtimmung und Anwendung des Verdienſtes Chriſti. Vom Werthe nämlich und der Kraft deſſelben lehren alle reformirten Symbole (und Dogmatiker), ganz wie die lutheriſchen, daß Chriſti Genugthuung ein völlig zureichendes Aequivalent für die Schuld der ganzen Menſchheit (dieſer unendlichen Schuld gegenüber auch von unendlichem Werthe) ſei (vergl. Conf. Czengerin. p. 543.: totum antilytron seu aequivalens pretium . . . persolvit); ja die Canon. Dordr. reden von einer satisfactio, infiniti valoris et pretii, abunde sufficiens ad totius mundi peccata expianda. Aber daß es in Gottes und Chriſti Abſicht gelegen habe, durch dieſe Genugthuung Aller Schuld ohne Ausnahme aufzuheben, geben wenigſtens die ſtreng calviniſtiſchen Symbole nicht zu, indem ſie ſagen, daß dieſelbe nur für die Erwählten beſtimmt ſei. Vergl. Can. Dordr. c. 2. art. 8.: Fuit hoc Dei patris liberrimum consilium et gratiosissima voluntas atque intentio, ut mortis . . filii sui . . . efficacia sese exereret in omnibus electis, ad eos solos fide justificante donandos . . . hoc est, voluit Deus, ut Chr. . . eos omnes et solos, qui ab aeterno ad salutem electi et a patre ipsi dati sunt, efficaciter redimeret, fide donaret. — Form. Consens. Helv. art. 13.: Chr. pro solis electis ex decretorio patris consilio propriaque intentione diram mortem oppetiit. Die dem Univerſalismus huldigenden Symbole aber drücken ſich allgemeiner und milder aus, indem ſie

ſagen, daß das Verdienſt Chriſti (der efficacia oder Wirkung nach) nur den Gläubigen zu Gute komme, was wir ja auch zugeben (Conf. Helv. II, 11.: reconcilavit omnibus fidelibus Dominus noster patrem coelestem. Conf. Basil. 4.: pro nostris et omnium fidelium peccatis satisfecisse). Ja Mehrere widerſprechen jener partikulariſtiſchen Lehre geradezu; vergl. Conf. Anhalt. p. 639.: cum nec venerit aliquos saltem, sed totum genus humanum salvare. Conf. March. p. 650. Colloq. Lips. 662.: „daß Chriſtus der Herr . . . für alle Menſchen geſtorben und mit ſeinem Tode für die Sünde der ganzen Welt völlig, vollkömmlich und in ſich kräftiglich genug gethan habe: daß es auch nicht nur ein Scheinwille wäre, ſondern ſein eigentlicher ernſter Wille, daß alle Menſchen an ihn glauben ſollen ꝛc.“ Declar. Thorun. p. 674.: Falso accusamur, quasi mortis et meriti Chr. pro omnibus sufficientiam negemus aut virtutem imminuamus . . . . Causam seu culpam, cur (meritum ejus) non omnibus communicetur, . . . in ipsis hominibus esse fatemur.

Die Arminianer nehmen keine obedientiam Chr. satisfactoriam activam an, da Chriſtus das Geſetz für ſich habe erfüllen müſſen, ſie ſchreiben Gott und Chriſto die ernſtliche Intention zu, Alle zu erlöſen, und halten es hierin mit den Lutheranern, Katholiken, Mennoniten ꝛc.; aber dabei lehren ſie, in des Duns Scotus Fußtapfen tretend, daß das Verdienſt Chriſti nicht durch ſich ſelber, ſondern erſt durch Gottes Erbarmen, weil es Gott dafür annehme (acceptatio, oder vielmehr acceptilatio divina) hinreichend ſei, die Sünden Aller zu tilgen. Limborch Apol. thes. 3, 22. 5.: Quaeri hic posset, quomodo unius hominis victima sufficere possit et revera suffecerit ad tot hominum myriades eorumque peccata innumera expiandum. Resp. Sufficit illa duplici respectu. Primo, respectu voluntatis div., quae ad generis hum. liberationem nihil ultra requisivit, sed in unica hac victima acquievit. — — Secundo, respectu dignitatis personae Jesu Christi. Quamvis enim Jesus non sit passus nisi in humana sua natura, tamen quia illa in personae unitatem assumta est a natura divina, recte haec dei filius act. tulisse dicitur, quidquid homo J. Chr. in carne pro peccatoribus sustinuit. — 21, 6.: Mors Chr. vocatur sacrificium pro peccato; atqui sacrificia non sunt solutiones debito-

rum, neque plenariae pro peccatis satisfactiones; sed illis peractis conceditur gratuita peccati remissio. — 8.: In eo errant quam maxime, quod velint redemtionis pretium per omnia aequivalens esse debere miseriae illi, e qua redemtio fit. Redemtionis pretium enim constitui solet pro libera aestimatione illius, qui captivum detinet, non autem solvi pro captivi merito. Vergl. noch Curcellaei rel. chr. instit. 5, 19. 15 f.

Dagegen erblicken die Katholiken, an Thomas Aquinas sich anschließend, einerseits in dem Tode Christi ein überschüssiges Verdienst, eine satisfactionem superabundantem, da bei Christo schon ein Tropfen seines Blutes zur Versöhnung Gottes hingereicht haben würde. Cat. Rom. 1, 5. 11.: Hoc in passione et morte Filius Dei spectavit, ut omnium aetatum peccata redimeret ac delceret et pro eis patri abunde cumulateque satisfaceret. 15.: Pretium, quod Christus pro nobis persolvit, debitis nostris non par solum et aequale fuit, verum ea longe superavit[8]). Anderseits aber beschränken sie die Application und Wirkung dieses Verlustes wieder durch die Lehre, daß dasselbe nur in Bezug auf die vor der Taufe begangenen Sünden alle Schuld und Strafe tilge, in Bezug aber auf die nach der Taufe begangenen Todsünden zwar die Schuld und den ewigen Tod aufhebe, aber nicht die für den letztern eintretenden zeitlichen Strafen hier und im Fegfeuer, da diese vielmehr von uns selber gebüßt werden müßten; denn daß auch nach der Vergebung

8) Wie hierauf dann der Ablaß gegründet wird, setzt Bellarmin auseinander (de indulg. 1, 2.): Extat in ecclesia thesaurus satisfactionum ex Christi passionibus infinitus, qui nunquam exhauriri poterit. Nam Christi passio pretii fuit infiniti, cum esset passio personae infinitae (Dei)... Deinde Chr. pro omnibus hominibus mortuus est. Certum est autem, non omnibus hominibus, qui hactenus vixerunt, pretium mortis Christi re ipsa applicatum fuisse ad eorum expianda peccata, imo majorem partem hominum morti aeternae addictam esse. Superest igitur multum illius pretii, quod semper applicari possit... S. dagegen Art. Schmalc. p. 310: Huc pertinent indulgentiae vivis et defunctis pro pecunia attributae, quibus sacrilegus et damnatus ille Judas seu papa meritum Christi et merita superflua omnium sanctorum et totius ecclesiae vendidit. C. Helv. II. c. 14.

er Schuld die Strafe oft noch fortdaure, das zeige ſich an vielen xempeln, namentlich bei Adam und David, und es ſei auch der göttchen Gerechtigkeit nur angemeſſen, daß die, welche nach der Taufe it Wiſſen geſündigt haben, auf eine andere Weiſe wieder zur Gnade elangen, als die, welche vor der Taufe aus Unwiſſenheit gefehlt aben. S. Conc. Trid. Sess. 14. cap. 8. Vergl. dazu ebendaſ. anon 8.: Si quis dixerit, totam poenam simul cum culpa remitti emper a Deo — — — anathema sit. Catech. Rom. 2, 5. 65. jedoch beruhe die Kraft unſerer Satisfactionen immer erſt auf dem Verdienſte Chriſti, ohne den wir nichts, mit dem wir aber Alles vermögen, daher ſich Niemand rühmen dürfe. Conc. Tr. 14, cap. 8.

Allein auch bei dieſer frommen Reſtriction bleibt doch dieſe katholiſche Lehre was ſie iſt, nämlich eine Lehre, die gewiſſen Uebungen in er Zucht und Gottſeligkeit ein Verdienſt zuſchreibt und dadurch das Verdienſt Chriſti ſchmälert, und daher wird ſie auch in unſern ſymboliſchen Büchern beſtimmt zurückgewieſen und mehrmals gründlich widerlegt. S. C. A. III.: ut hostia (Chr.) esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis. Art. 24.: „Dabei iſt auch der greuliche Irrthum geſtrafet, daß man gelehret hat, unſer Herr Chriſtus habe durch ſeinen Tod allein für die Erbſünde genug gethan, und die Meſſe eingeſetzt zu einem Opfer für die andern Sünden.“ Apol. Art. 6.: „Aber da ſprechen ſie: Gott, als er ein gerechter Richter iſt, muß die Sünde ohne Strafe nicht laſſen. Ja, wahrlich ſtraft er die Sünde, wenn er in ſolchem Schröcken die Gewiſſen ſo ſtark mit ſeinem Zorn dränget und ängſtet, wie David 6. Pſalm ſagt: Herr, ſtrafe mich nicht in deinem Grimm ꝛc. . . Darum iſt die Contritio oder Reue gewiſſer eine Pein, denn die Satisfactio . . . Darüber müſſen (ja auch) die Heiligen den Tod, allerlei Creuz und Trübſalen tragen, wie die Andern . . . . und von dieſen Trübſalen werden wir nicht los durch die satisfactiones, derſelben kann man nicht ſprechen, daß die satisfactiones gelten für ſolch Creuz und Trübſal und zeitliche Strafe der Sünde wegnehmen . . . . Darum ſind die Trübſale nicht allezeit Strafe für die vorigen Sünden, ſondern ſind Werke Gottes, zu unſerm Nutzen gericht . . . Alſo legt St. Gregorius das Exempel Davids aus, da er ſagt: „ſo Gott um derſelbigen Sünde willen ihn gedräuet hat, daß er alſo von einem eigen Sohn ſolte gedemüthiget werden, warum hat er denn

ſolches ergehen laſſen, da die Sünde ſchon vergeben war? Iſt zu antworten, daß die Vergebung geſchehen iſt, daß der Menſch nicht verhindert würde, das ewige Leben zu empfahen, die gedräuete Strafe iſt nichts deſtoweniger gefolget, daß er ihn prüfet und in Demuth erhielte" ꝛc. . . „Nun iſt öffentlich, daß die Schlüſſel dieſe gemeine Strafe, als Krieg, Theurung und dergleichen Plagen, nicht wegnehmen. Item, daß auch Canonicae Satisfactiones uns nicht losmachen von ſolchen Plagen . . . Auch bekennen die Widerſacher ſelbſt, daß ſie die Satisf. nicht auflegen für ſolche gemeine Plagen, ſondern für das Fegfeuer, darum ſind ihre Satisf. eitel erdichte Träume" u. ſ. w.

In den Symbolen der griechiſchen Kirche iſt die Lehre vom Werke Chriſti nur wenig ausgebildet. Es wird gelehrt, daß Chriſtus durch ſeinen Tod uns Vergebung der Sünden erworben, beſonders für die Erbſünde genuggethan habe, daß aber auch der Menſch, um der Sündenvergebung theilhaftig zu werden, gute Werke thun müſſe. Uebrigens aber wird kein überſchüſſiges Verdienſt Chriſti ſtatuirt und daher auch der Ablaß verworfen. Ebenſo fehlt auch der Glaube an ein Fegfeuer und an Satisfactionen für die Todten.

Die Quäker unterſcheiden eine doppelte Erlöſung, eine factiſche, äußerliche, qua homo, prout in lapsu stat, in salutis capacitate ponitur, und eine innere, qua possidemus et cognoscimus puram et perfectam hanc redemtionem in nobis ipsis. Prior est causa procurans et efficiens, secunda causa formalis. Barclai Apol. thes. 7, 2.

Ganz rationaliſtiſch dagegen denken die Socinianer vom Tode Jeſu. Nach ihrer Anſicht kann von einer Verſöhnung Gottes gar nicht die Rede ſein, da das eine unwürdige Vorſtellung von ihm und inſonderheit von ſeiner Gnade vorausſetzen würde, welche eine durchaus freie iſt. Hat er einmal aus freier Gnade Chriſtum zu unſerm Erlöſer verordnet, ſo brauchte er nicht erſt wieder durch eine ausſöhnende Opferkraft des Todes Chriſti geneigt gemacht zu werden, uns zu begnadigen, ſondern dann war es die Hauptaufgabe Chriſti, die Menſchen mit Gott zu verſöhnen. Und dies hat Chriſtus gethan durch die vollkommenſte Offenbarung des göttlichen Willens, durch ſeine Lehre von Gottes freier Gnade und dem ewigen Leben, durch ſeine Lehre von der Buße und Heiligung, durch ſein herrliches Bei-

piel, ſowie durch ſeinen Tod, in welchem wir das rührendſte Liebes-
richen Gottes und Jeſu Chriſti und das kräftigſte Stärkungsmittel
nſers Glaubens an Gottes Gnade haben, wobei er in dem Erlöſungs-
erke auch noch darum von hoher Bedeutung iſt, weil ohne ihn die
uferſtehung Chriſti nicht hätte geſchehen können, durch die Chriſtus
rſt vollkommen als Gottes Sohn dargeſtellt und nach welcher er zum
ohn ſeines Gehorſams zu göttlicher Macht und Herrlichkeit erhoben
orden iſt, ſo daß er uns nun zu der himmliſchen Seligkeit, die er
ns auf Erden als Prophet verheißen, droben als unſer König und
oherprieſter auch wirklich verhelfen kann. Denn auf Erden iſt er
igentlich nur Prophet geweſen und ſein prieſterliches Amt hat er erſt
roben mit dem königlichen angetreten, inſofern er nun kraft dieſes
a peccatorum poenis nos liberat, perpetuo nos tuetur et iram
Dei interventu suo quodammodo arcet (!) Cat. Racov.
qu. 479. Vergl. dazu a. a. O. p. 265.: Duplici ratione (mors
Chr. nobis voluntatem Dei confirmavit), primum quod ab asse-
renda sua doctrina ne acerbissima quidem morte deterreri se
passus est, nominatim vero, quod novum foedus sanguine suo
sanxerit; — deinde quod per mortem pervenerit ad resurrectio-
nem, ex qua maxima oritur divinae voluntatis confirmatio deque
nostra resurrectione et vitae aeternae adeptione certissima per-
suasio. — p. 267.: Hinc igitur perspicio, plus in resurrectione,
quam in Christi morte situm esse in nostrae salutis negotio?
Hactenus sane, quatenus mors Christi inutilis et inefficax futura
fuisset, nisi eam consecuta fuisset Christi resurrectio. p. 268.:
Nonne etiam ideo Christus est mortuus, ut salutem nostram
proprie loquendo mereretur et peccatorum nostrorum debita pro-
prie itidem loquendo dissolveret? Etsi nun vulgo ita Christiani
sentiant, tamen ea sententia tum fallax est et erronea, tum ad-
modum perniciosa, siquidem id sibi volunt Chr., aequivalentes
pro peccatis nostris poenas persolvisse et obedientiae suae pretio
inobedientiam nostram exacte compensasse. p. 284.: Quid de
reconciliatione sentis? Christum Jes. nobis, qui propter peccata
nostra dei inimici eramus et ob eo abalienati, viam ostendisse,
quemadmodum nos ad deum converti atque ad eum modum ei
reconciliari oporteat; et ad id faciendum morte etiam sua, in
qua tanta erga nos caritas dei apparuit, nos vehementer impu-

lisse. Darüber, daß Christus erst nach seinem Eintritt ins Allerheiligste unser Hoherpriester geworden ist, vergl. qu. 477.: quemadmodum in V. T. pontifex, ingressus in sancta sanctorum, ea, quae ad expianda peccata populi spectarent, perficiebat, ita Christus nunc penetravit coelos, ut illic deo appareat pro nobis et omnia ad expiationem peccatorum nostr. spectantia peragat. (Es verläuft sich hier das System ins Unaussprechliche und Mysteriöse.)

Fünfter Abschnitt.

Von der Zurechnung des Verdienstes Christi, oder von der Rechtfertigung des Menschen (de Justificatione).

§. 16.

Protestantische Kirchenlehre.

Wenn nach der Ueberschrift dieses Abschnittes unsere Rechtfertigung als ganz allein in der Zurechnung des Verdienstes Christi bestehend gedacht wird, so ist das nur im Sinne der altprotestantischen Kirchenlehre, die eben jenes Verdienst des Gottmenschen als völlig hinreichend zu unserer Rechtfertigung betrachtet und unserer Besserung und Heiligung auf diesen reinen Gnadenact Gottes keinen Einfluß zugesteht. Nach katholischer Lehre besteht dagegen unsere Rechtfertigung zugleich auch mit in unserer Heiligung und schreitet mit derselben successiv vorwärts. Und dadurch stellt sich hier in dieser Lehre zwischen der protestantischen und katholischen Kirche eine Differenz heraus, die sowohl in ihren Gründen (in den Ansichten von Christi Verdienst und des Menschen natürlichen Kräften und sittlicher Bestimmung), wie auch in ihren Folgen zu den bedeutendsten gehört, daher denn auch die reine evangelische Lehre von der Rechtfertigung in unsern symbol. Büchern für den höchsten und fürnehmsten Artikel des Glaubens erklärt wird, für denjenigen, „der fürnemlich zu klarem richtigem

erſtande der ganzen heil. Schrift dienet und zu dem unausſprechlichen Schatz und dem rechten Erkenntniß Chriſti allein den Weg weiſet, auch in die ganze Bibel allein die Thür aufthut, ohne welchen Artikel auch kein arm Gewiſſen einen rechten beſtändigen gewiſſen Troſt haben mag." Vergl. Apologie d. A. C. p. 60. F. C. 683. Nach dem alten ſcholaſtiſchen Syſteme nämlich mußte der durch die Sünde verderbte und aus Gottes Gnade gefallene Menſch, wenn er wieder zu Gnaden aufgenommen werden ſollte, nothwendig erſt wieder gebeſſert werden; nach der lutheriſchen Lehre aber muß er erſt von Gott begnadigt, um eines fremden Verdienſtes willen für gerecht erklärt werden und dann erſt kann aus dem Glauben an ſeine wiedergewonnene Kindſchaft die rechte Liebe zu Gott in ihm entſtehen. Von dieſer Lehre handeln in unſern ſymboliſchen Büchern: Art. 4. der A. C. (de justificatione) und Art. 20. (de bonis operibus); ferner Art. 2. der Apologie (de justific.) und Art. 3. (de dilectione et impletione legis); Artic. Smalc. III. (quomodo coram Deo homo justificetur, et de bonis operibus), und Art. 3. und 4. der F. C., mit Bezug auf die oſiandriſchen, interimiſtiſchen und majoriſtiſchen Streitigkeiten.

Die Hauptſtelle in der A. C. (Art. 4.) lautet ſo: Item docent, quod homines non possint justificari („nicht mögen Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit für Gott erlangen") propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso. Rom. 3. et 4[1]).

---

1) In der Variata hat Melanchthon dieſen Artikel viel weitläufiger geſtellt und von vornherein mit dem vorhergehenden 3. zu verbinden geſucht durch die Worte: ut autem consequamur haec beneficia Christi, scil. remissionem peccatorum, justificationem et vitam aeternam, dedit Christus Evangelium, in quo haec beneficia nobis proponuntur. Dann aber hat er ſich auch hier der anſtößigen Redensart bedient: Evangelium arguit peccata. In der Confutatio Pontificia wird die Meinung, daß der Menſch aus eigenen Kräften das ewige Leben verdienen könne, ebenfalls als pelagianiſch verworfen, aber dann hinzugeſetzt: si quis intenderet improbare merita hominum,

eine affectio voluntatis iſt. C. A. p. 18.: Nomen fidei non significat tantum historiae notionem, qualis est in impiis et diabolo, sed significat fidem, quae credit non tantum historiam, sed etiam effectum historiae, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum. Apol. p. 68.: Illa fides, quae justificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni dei, in qua gratis propter Christum offertur remissio peccatorum et justificatio. p. 72.: Id autem est credere, confidere meritis Christi, quod propter ipsum certo velit nobis deus placatus esse. p. 172. F. C. p. 701.: Fides justificans est viva et solida fiducia in gratiam seu clementiam Dei. Hebr. 11, 1. 3, 14. Joh. 3, 16. 18. Act. 16, 31. Coloſſ. 2, 6.

Dieſer Glaube rechtfertigt aber nicht etwa darum, weil er ſelber ein gutes Werk (denn er iſt ja auch nur Gottes Werk), oder der Anfang und das Princip eines neuen gottgeweihten Lebens iſt und nothwendig gute Werke hervorbringt, ſondern weil er das einzige Inſtrument und Organ iſt, durch welches wir das Verdienſt Chriſti ergreifen und uns aneignen können. Apol. p. 75.: Remissio peccatorum est res promissa propter Christum. Igitur non potest accipi, nisi sola fide. Nam promissio accipi non potest, nisi sola fide. p. 76.: Cum sola fide accipiamus remissionem peccatorum et Spiritum S., sola fides justificat . . ., videlicet, non quia sit opus per sese dignum, sed quia accipit promissionem, qua Deus pollicitus est, quod propter Christum velit propitius esse credentibus in eum. F. C. p. 689.: Neque contritio neque dilectio neque ulla virtus, sed sola fides est illud unicum medium et instrumentum, quo gratiam dei, meritum Chr. et remissionem peccatorum apprehendere et accipere possumus (das ὄργανον ληπτικόν). Recte etiam dicitur, quod credentes, qui per fidem in Chr. justificati sunt, in hac vita primum quidem imputatam sibi justitiam, deinde vero etiam inchoatam novae obedientiae s. bonorum operum habeant. Sed haec duo non inter se permiscenda aut simul in articulum de justif. fidei coram Deo ingerenda sunt. p. 684.: Fides non propterea, justificat, quod ipsa tam bonum opus, tamque praeclara virtus sit, sed quia in promissione evangelii meritum Chr. apprehendit et amplectitur. Nur alſo inſofern, als der Glaube receptiv iſt, wird er rechtfertigend,

nicht insofern er activ und productiv ist. Und was sollte auch den Menschen sonst rechtfertigen können? Die Liebe und die Besserung des Herzens und Lebens? Aber diese ist so lange ganz unmöglich, als der Mensch kein Vertrauen zu Gottes Gnade und keinen Glauben an die Vergebung seiner Sünden hat, und erst aus diesem Glauben kann die Liebe zu Gott erwachsen! Und wenn nun unsere Rechtfertigung mit von unserer Besserung abhängen soll, wie können wir dann ihrer jemals ganz gewiß werden, da wir die Sünde in diesem Leben nie ganz los werden? Also argumentiren unsere Symbole weiter und behaupten darum mit der heil. Schrift, daß der Mensch allein[4]) durch den Glauben gerechtfertigt werde, und nicht zugleich mit durch des wahren Glaubens Früchte oder gar durch allerlei eigene Satisfactionen. Apol. p. 66.: Cum impossibile sit, diligere Deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum. Non enim potest cor, vere sentiens, Deum irasci, diligere Deum, nisi ostendatur placatus. p. 75.: Si penderet res ex meritis nostris, incerta et inutilis esset promissio, quia nunquam constituere possemus, quando satis meriti essemus. p. 83.: postquam fide justificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere etc. p. 66.: Humanus animus sine Spi-

4) Röm. 3, 28, wo Luther in der deutschen Ueberſetzung zur Feſtſtellung des Sinnes ganz paſſend das Wörtchen allein eingeſchaltet hat, was ihm von den Katholiken als Schriftverfälſchung vorgeworfen wurde. S. darüber ſ. Brief „vom Dolmetſchen“ aus d. J. 1530. Galat. 2, 16. Mel. Apolog. p. 73: Offendit quosdam particula sola, cum et Paulus dicat: „arbitramur, hominem justificari fide, non ex operibus; item Eph. 2: donum Dei est, non ex vobis, neque ex operibus; item Rom. 3: gratis justificati.“ Si displicet exclusiva Sola, tollant etiam ex Paulo illas exclusivas: gratis, non ex operibus, donum est etc. Nam hae quoque sunt exclusivae. Excludimus autem opinionem meriti, non excludimus verbum et sacramenta, ut calumniantur adversarii. Ebenſo F. C. p. 585: Credimus .... quod ad conservandam puram doctrinam de just. fid. coram Deo necessarium sit, ut particulae exclusivae ... quam diligentissime retineantur, ut cum Paulus scribit: ex gratia, gratis, sine meritis, absque Lege, sine operibus. Quae omnia hoc ipsum dicunt: Sola fide in Chr. justificamur et salvamur.

ritu S. aut securus contemnit judicium Dei aut in poena fugit et odit judicantem Deum. p. 191.: Nemo tantum facit, quantum Lex requirit. Der Hauptgrund aber bleibt immer der, daß bei jeder andern Ansicht von der Rechtfertigung das Verdienst Christi geschmälert werde und Christus aufhöre, unser einiger Mittler und Versöhner zu sein. Apol. 72.: Quomodo enim erit Chr. Mediator, si in justificatione eo non utimur Mediatore, si non sentimus, quod propter ipsum justi reputemur? — p. 74.: Adversarii Christum ita intelligunt Mediatorem et Propitiatorem esse, quia meruit habitum dilectionis, non jubent nunc eo uti Mediatore, sed fingunt nos habere accessum per propria opera etc.

Dabei wird nicht nur zugegeben, sondern stark betont, daß der wahre Glaube nie ohne gute Werke sein könne und auch daran und an einer heiligen Gesinnung als der wahre erkannt werde, daß er „ein lebendig, geschäftig, thätig, mächtig Ding sei" und ohne Unterlaß, sine coactione, blos weil er nicht anders könne, Gutes wirke, also von der Heiligung gar nicht getrennt gedacht werden könne; aber es wird doch immer erinnert, daß die Rechtfertigung nicht wegen dieser Kraft des Glaubens, noch wegen der mit ihm verbundenen guten Gesinnung uns zu Theil werde, sondern ganz allein wegen des Verdienstes Christi, welches der Glaube ergreift und an das er sich hält. Vergl. Apol. III, p. 83: Quia vero fides affert Spiritum S. et parit novam vitam in cordibus, necesse est, quod pariat spirituales motus in cordibus. — p. 108: Distinxit (Jacobus) inter mortuam fidem ac vivam. Mortuam ait esse, quae non parit bona opera: vivam ait esse, quae parit bona opera. — F. C. p. 692: Bene conveniunt et sunt inseparabiliter connexa fides et opera: sed sola fides est, quae apprehendit benedictionem, sine operibus, et tamen nunquam est sola.... Sanctificatio non praecedit justificationem sed primum in conversione per Sp. S. fides ex auditu Evangelii in nobis accenditur. Illa vero apprehendit gratiam Dei in Chr., qua persona justificatur. Cum vero persona justificata est, tum etiam per Spir. S. renovatur et sanctificatur. Die Dogmatiker bemerken dazu noch, daß man am eigentlichsten sage: fide seu per fidem justificamur, und die Phrase: fides justificat nur metonymisch zu *nehmen sei*, da eigentlich Gott uns rechtfertige, und der Glaube,

nicht inſofern er activ und productiv iſt. Und was ſollte auch den Menſchen ſonſt rechtfertigen können? Die Liebe und die Beſſerung des Herzens und Lebens? Aber dieſe iſt ſo lange ganz unmöglich, als der Menſch kein Vertrauen zu Gottes Gnade und keinen Glauben an die Vergebung ſeiner Sünden hat, und erſt aus dieſem Glauben kann die Liebe zu Gott erwachſen! Und wenn nun unſere Rechtfertigung mit von unſerer Beſſerung abhängen ſoll, wie können wir dann ihrer jemals ganz gewiß werden, da wir die Sünde in dieſem Leben nie ganz los werden? Alſo argumentiren unſere Symbole weiter und behaupten darum mit der heil. Schrift, daß der Menſch allein[4]) durch den Glauben gerechtfertigt werde, und nicht zugleich mit durch des wahren Glaubens Früchte oder gar durch allerlei eigene Satisfactionen. Apol. p. 66.: Cum impossibile sit, diligere Deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum. Non enim potest cor, vere sentiens, Deum irasci, diligere Deum, nisi ostendatur placatus. p. 75.: Si penderet res ex meritis nostris, incerta et inutilis esset promissio, quia nunquam constituere possemus, quando satis meriti essemus. p. 83.: postquam fide justificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere etc. p. 66.: Humanus animus sine Spi-

4) Röm. 3, 28, wo Luther in der deutſchen Ueberſetzung zur Feſtſtellung des Sinnes ganz paſſend das Wörtchen allein eingeſchaltet hat, was ihm von den Katholiken als Schriftverfälſchung vorgeworfen wurde. S. darüber ſ. Brief „vom Dolmetſchen" aus d. J. 1530. Galat. 2, 16. Mel. Apolog. p. 73: Offendit quosdam particula sola, cum et Paulus dicat: „arbitramur, hominem justificari fide, non ex operibus; item Eph. 2: donum Dei est, non ex vobis, neque ex operibus; item Rom. 3: gratis justificati." Si displicet exclusiva Sola, tollant etiam ex Paulo illas exclusivas: gratis, non ex operibus, donum est etc. Nam hae quoque sunt exclusivae. Excludimus autem opinionem meriti, non excludimus verbum et sacramenta, ut calumniantur adversarii. Ebenſo F. C. p. 585: Credimus .... quod ad conservandam puram doctrinam de just. fid. coram Deo necessarium sit, ut particulae exclusivae ... quam diligentissime retineantur, ut cum Paulus scribit: ex gratia, gratis, sine meritis, absque Lege, sine operibus. Quae omnia hoc ipsum dicunt: Sola fide in Chr. justificamur et salvamur.

ritu S. aut securus contemnit judicium Dei aut in poena fugit et odit judicantem Deum. p. 191.: Nemo tantum facit, quantum Lex requirit. Der Hauptgrund aber bleibt immer der, daß bei jeder andern Anſicht von der Rechtfertigung das Verdienſt Chriſti geſchmälert werde und Chriſtus aufhöre, unſer einiger Mittler und Verſöhner zu ſein. Apol. 72.: Quomodo enim erit Chr. Mediator, si in justificatione eo non utimur Mediatore, si non sentimus, quod propter ipsum justi reputemur? — p. 74.: Adversarii Christum ita intelligunt Mediatorem et Propitiatorem esse, quia meruit habitum dilectionis, non jubent nunc eo uti Mediatore, sed fingunt nos habere accessum per propria opera etc.

Dabei wird nicht nur zugegeben, ſondern ſtark betont, daß der wahre Glaube nie ohne gute Werke ſein könne und auch daran und an einer heiligen Geſinnung als der wahre erkannt werde, daß er „ein lebendig, geſchäftig, thätig, mächtig Ding ſei“ und ohne Unterlaß, sine coactione, blos weil er nicht anders könne, Gutes wirke, alſo von der Heiligung gar nicht getrennt gedacht werden könne; aber es wird doch immer erinnert, daß die Rechtfertigung nicht wegen dieſer Kraft des Glaubens, noch wegen der mit ihm verbundenen guten Geſinnung uns zu Theil werde, ſondern ganz allein wegen des Verdienſtes Chriſti, welches der Glaube ergreift und an das er ſich hält. Vergl. Apol. III, p. 83: Quia vero fides affert Spiritum S. et parit novam vitam in cordibus, necesse est, quod pariat spirituales motus in cordibus. — p. 108: Distinxit (Jacobus) inter mortuam fidem ac vivam. Mortuam ait esse, quae non parit bona opera: vivam ait esse, quae parit bona opera. — F. C. p. 692: Bene conveniunt et sunt inseparabiliter connexa fides et opera: sed sola fides est, quae apprehendit benedictionem, sine operibus, et tamen nunquam est sola.... Sanctificatio non praecedit justificationem sed primum in conversione per Sp. S. fides ex auditu Evangelii in nobis accenditur. Illa vero apprehendit gratiam Dei in Chr., qua persona justificatur. Cum vero persona justificata est, tum etiam per Spir. S. renovatur et sanctificatur. Die Dogmatiker bemerken dazu noch, daß man am eigentlichſten ſage: fide seu per fidem justificamur, und die Phraſe: fides justificat nur metonymiſch zu nehmen ſei, da eigentlich Gott uns rechtfertige, und der Glaube

ıfofern als er Chriſtum, um deſſen willen es geſchehe, ergriffen habe. ınd dieſe Erinnerung an die wahre (blos receptive) Bedeutung des ılaubens bei der Rechtfertigung thut auch noch heute noth, da ſich ɔch auf Manche das Wort der Apologie p. 72. anwenden läßt: ɔmniant, fidem ideo valde laudari, quia sit principium (initum) justificationis. Magna enim vis est principii, ut vulgo ıicunt: ἀρχὴ ἥμισυ παντός . . . Non sic de fide sentimus, sed ıoc defendimus, quod proprie ac vere ipsa fide propter Chr. justi reputamur.

. Schenkel (a. a. O. II, 328, 332.) beklagt hierbei, daß Melanchthon bei dieſer Anſicht ſein ganzes Leben ſtehen geblieben iſt, ınd bei allem Dringen auf einen lebendigen, immer von neuen Regungen des Guten vollen Glauben, doch einen ſolchen Glauben nie ɔur Rechtfertigung gefordert hat, ſondern immer nur einen bloßen receptiven, an Chriſti Verdienſt ſich anhaltenden, und er meint, daß r Erſteres recht gut hätte thun können, ohne das katholiſche Dogma ɔu begünſtigen und die Reinheit der evangeliſchen Lehre zu gefährden, ɔa eine fides efficax ja nicht ſo viel als ein werkthätiger Glaube ſei, und daß er es auch hätte thun müſſen, um ſich nicht ſelber zu widerſprechen; denn wenn der Glaube mit Nothwendigkeit novos bonos motus mit ſich bringe und dieſe mit zum wahren Glauben gehören, ſo müßten dieſelben auch mit rechtfertigend ſein, wenn anders nicht ſchon der halbe (oder ein unwahrer) Glaube rechtfertigen ſolle. Einen Widerſpruch können wir aber nicht darin finden, daß Melanchthon zwar im Ganzen den wahren Glauben durchaus nicht ohne tägliche Reue und Buße und ſtete Liebe ſich denken kann, aber doch die Frage, was nun an ihm das rechtfertigende Moment iſt, dahin beantwortet, daß das nicht ſeine ſittlich belebende Kraft oder der ihm inwohnende Tugendeifer mit ſei, ſondern allein das Vertrauen auf Gott um des Verdienſtes Chriſti willen. Es iſt hier wohl zu unterſcheiden, was wir Alles in Betracht zu nehmen haben, um zu wiſſen, ob wir im wahren Glauben ſtehen, und was Gott der Barmherzige blos in Betracht nimmt beim Act der Rechtfertigung; ſieht er dabei an unſerm Glauben blos das Eine, das Vertrauen auf ihn, an, ſo iſt es noch kein Widerſpruch, zu ſagen, daß ſolch Vertrauen doch nie ohne gute ſittliche Regungen ſei, aber dieſe vor Gott nicht mit in Betracht kommen, wie ſie es ja auch nicht verdienen. Und hätte Me-

lanchthon zugegeben, daß sie doch vor Gott mit in Betracht kommen, so wäre das allemal eine Concession an die Katholiken gewesen, entweder die, daß jene Liebesregungen etwas Verdienstliches seien, oder die, daß die Rechtfertigung wesentlich in der uns von Gott eingegossenen Liebe und Heiligung beruht, wodurch die Sündenvergebung etwas Unsicheres wird. Er selber spricht seine Gedanken darüber Apol. p. 81. aus: Sed excogitarunt (adversarii) etiam cavillum, quo eludunt, dicunt de fide formata accipi debere (justitiam fidei), hoc est, non tribuunt fidei justificationem nisi propter dilectionem, imo prorsus non tribuunt fidei justificationem, sed tantum dilectioni, quia somniant fidem posse stare cum peccato mortali . . . Si fides accipit remissionem pecc. propter dilectionem, semper erit incerta remissio peccatorum, quia nunquam diligimus tantum, quantum debemus, imo non diligimus, nisi certo statuant corda, quod donata sit nobis remissio peccatorum. Vergl. noch Corp. Ref. III, 431: Cum igitur dicimus: sola fide justificamur, non excluduntur contritio, dilectio et ceterae virtutes, ne adsint, sed conditio meriti excluditur a remissione peccatorum, ut sit certe. — Apolog. p. 86: Addimus et hoc, quod impossibile sit dilectionem Dei, etsi exigua est, divellere a fide, quia per Chr. acceditur ad Patrem . . . . . Item fides illa, de qua loquimur, exsistit in poenitentia, h. e., concipitur in terroribus conscientiae . . . et quaerit remissionem peccat. et liberari a peccato. Et in talibus terroribus et aliis afflictionibus debet haec fides crescere et confirmari. . . . . Quare fides illa, quae accipit remissionem pecc. in corde perterrefacto et fugiente peccatum, non manet in his, qui obtemperant cupiditatibus, nec exsistit cum mortali peccato . . . . p. 87: (nichts destoweniger aber) non accipimus remissionem pecc. neque per dilectionem neque propter dilectionem nostram, sed propter Chr. sola fide. Sola fides, quae intuetur in promissionem, et sentit ideo statuendum esse, quod Deus ignoscat, quia Chr. non sit frustra mortuus etc., vincit terrores peccati et mortis. Vergl. dazu Hollaz (bei Schmid p. 338.): Vis fidei duplex est: receptiva s. apprehensiva et operativa, und Brenz (apol. conf. Würtemb. ebendaselbst): Fides, ut ita dicam, duplices habet manus. Unam, quam extendit sur-

nos Deus in gratiam receptos pro justis habet. Eamque in peccatorum remissione ac justitiae Chr. imputatione positam esse dicimus. — 24: Evanescit nugamentum illud, ideo justificari hominem fide, quoniam illa Spiritum Dei participat, quo justus redditur: quod magis est contrarium superiori doctrinae, quam ut conciliari unquam queat. — cap. 13, 5: Quicunque garriunt nos fide justificari, quia regeniti, spiritualiter vivendo justi sumus, nunquam gustarunt gratiae dulcedinem, ut Deum sibi propitium fore confiderent . . . . Quare ad remedium illud venire necesse est, ut statuant fideles non alio jure sperandam sibi esse haereditatem regni coelestis, nisi quia insiti in Chr. corpus, justi gratis reputantur. Nam quoad justificationem res mere est passiva fides, nihil afferens nostrum ad conciliandam Dei gratiam, sed a Chr. recipiens quod nobis deest. Alſo: Gott rechnet uns die Gerechtigkeit Chriſti zu, die wir von dem uns mittelſt des Glaubens uns myſtiſch einwohnenden Chriſtus durch ſeine Selbſtmittheilung empfangen. — Zur reformirten Symbollehre vergl. Conf. Helv. II, c. 15: Justificare significat . . . . peccata remittere, a culpa et poena absolvere, in gratiam recipere et justum pronuntiare. — Quoniam nos justificationem hanc recipimus non per ulla opera, sed per fidem in Dei misericordiam et Chr., ideo docemus et credimus cum apostolo, hominem peccatorem justificari sola fide in Chr., non lege aut ullis operibus. — Fidei tribuitur justificatio, maxime propter Chr., non ideo quod nostrum opus est. — Conf. Belg. 22: Credimus, Spiritum S. . . . . in cordibus nostr. veram fidem accendere, quae Jesum Chr. cum omnibus suis meritis amplectitur, eumque sibi proprium vindicat, nihilque deinceps extra illum quaerit. Necesse enim est — — eum, qui fide Jesum Chr. possidet, simul etiam perfectam habere salutem. . . . Merito igitur . . dicimus cum D. Paulo: nos sola fide justificari, seu Fide absque operibus legis . . . Fides vero instrumentum est, quo illi in communionem omnium bonorum ipsius copulamur. — art. 23: Credimus beatitudinem nostram sitam esse in peccatorum nostrorum remissione, quae fit propter Christum, atque in ea contineri justitiam nostram coram Deo. — — Soli Jesu Christi crucifixi

Wiedergeburt dem Glauben zu Theil werdende Selbſtmittheilung Chriſti und in den Beginn des neuen göttlichen Lebens in uns ſetzen zu wollen ſcheint und die Rechtfertigung durchaus nicht ohne die Wiedergeburt und Erneuerung eintreten läßt [6]); aber im Grunde will er dadurch dem äußern forenſiſchen Act der Rechtfertigung nur einen entſprechenden innerlichen Proceß im Menſchen in der Weiſe an die Seite ſetzen, daß die Rechtfertigung nie ohne, ſondern immer nur auf dem objectiven Grunde der gleichzeitig aus dem Glauben kommenden Wiedergeburt eintreten kann, wodurch Chriſtus unſer und wir die Seinen werden, daß ſie aber ihre ſubjective Bedingung nicht in dem neuen göttlichen Leben, ſondern auch nur in dem blos receptiven Glauben hat, aus dem dieſes, wie ſie ſelber kommt. Calvin ſelber vermag es nicht, über dieſe Zuſammengehörigkeit der Gerechterklärung und Selbſtmittheilung Chriſti in der Wiedergeburt ſich recht klar zu werden; aber wenn er dabei auch manchmal an die myſtiſche Vorſtellungsweiſe anſtreift, ſo iſt er doch im Ernſte nie gemeint, der Lehre von der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben um des Verdienſtes Chriſti willen etwas zu vergeben, daher er auch in dieſem Artikel von den lutheriſchen Polemikern nicht angefochten wird [6]). Vergleiche Instit. III, cap. 11, 2: Justificabitur ille fide, qui operum justitia exclusus, Christi justitiam per fidem apprehendit, qua vestitus in Dei conspectu non ut peccator, sed tanquam justus apparet. Ita nos justificationem simpliciter interpretamur acceptionem, qua

5) *Calv.* Just. III, c. 11, 10: Fateor, hoc tam incomparabili bono (justific.) nos privari, donec Christus noster fiat. Conjunctio igitur illa capitis et membrorum, inhabitatio Chr. in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur: ut Christus noster factus, donorum, quibus praeditus est, nos faciat consortes. Non ergo eum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur ejus justitia: sed quia ipsum induimus et insiti sumus in ejus corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est: ideo justitiae societatem nobis cum eo gloriamur... Opp. VIII, p. 275: Justificat enim fides, quia facit, ut Christum induamus, ut habitet in nobis, ut simus ejus membra.

6) Er läßt mit der Wiedergeburt die unio mystica mit Chriſto unſerm Haupt beginnen, wodurch Chriſtus unſer wird mit ſeiner Gerechtigkeit, die uns dann auch Gott aus Gnaden zurechnet.

fidei, de qua Paulus agit eamque justitiam Dei appellat, propter quam coram Deo justi pronuntiamur. Sed inhabitatio Dei sequitur antecedentem fidei justitiam, quae nihil aliud est, quam remissio peccatorum, gratuita acceptatio peccatoris propter etc. (p. 698: (Rejicimus) quod non Deus ipse, sed dona Dei duntaxat in credentibus habitent). — p. 697: Rejicimus, quod Chr. sit justitia nostra coram Deo tantum secundum div. naturam, . . . quod fides non respiciat tantum obedientiam Chr.; sed divinam ipsius naturam, quatenus videl. ea in nobis habitet et operetur, et quod per hanc inhabitationem nostra coram Deo peccata tegantur etc.

§. 17.

Gegenlehre der Katholiken mit nochmaliger Vergleichung der protestantischen.

Bei den Katholiken fällt die Lehre von der Rechtfertigung mit der von der Wiedergeburt und Heiligung zusammen, da nach ihr die Rechtfertigung erst nach angefangener Besserung eintreten kann und mit der Heiligung zugleich vollendet wird.

Nach dem tridentiner Concil (Sess. VI: Decretum de Justificatione) verhält es sich damit also: Erstens besteht die justific. nicht allein oder wesentlich und formaliter in der Gerechterklärung, d. h. Sündenvergebung und Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern in der wirklichen Gerechtmachung, mit der die Sündenvergebung verbunden ist. Sie ist also nicht ein actus Dei forensis, sondern act. physicus oder hyperphysicus, ein göttliches Eingießen wahrer, habitueller Gerechtigkeit, des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung; vergl. a. a. O. cap. 4: Justificatio est translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei, per secundum Adam . . . quae quidem translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest. — Ebendaselbst cap. 7: Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus, ex inimico

obedientiae innixi, in ea prorsus acquiescimus, quae nostra fit, quando in eum credimus[7]).

Demnach wird auch von den Reformirten wie von den Lutheranern in gleicher Weise die Lehre Osianders verworfen, nach welcher Christus zwar durch seinen passiven und activen Gehorsam für uns genuggethan und uns die redemtio, d. h. die Vergebung der Sünden bei Gott ausgewirkt hat, aber Gott uns keineswegs um dieses fremden Gehorsams willen auch für gerecht ansieht, sondern erst dann, wenn Christus nun auch im Glauben von uns erfaßt wird, so daß er in uns Wohnung macht und uns mit seiner wesentlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit, d. h. nach seiner göttlichen Natur immanent wird, — also die Lehre, wodurch wir vor Gott nicht gerecht werden durch einen bloßen declaratorischen Act, sondern durch die Inhabitation der Gottheit Christi, durch Christum, das ewige persönliche Wort, in uns[8]). Dagegen lehrt nun die F. C., ganz der lutherischen und melanchthonischen Ansicht gemäß, daß die Rechtfertigung nicht in einer Gerechtmachung, sondern in der Gerechterklärung (d. h. in der Vergebung der Sünden und der adoptio in filios Dei bestehe und daß sie daher ihren objectiven Grund (die causa meritoria) eben in dem ganzen activen und passiven Gehorsam Christi des Gottmenschen habe, daß Christus nicht blos nach seiner göttlichen, sondern auch nach seiner menschlichen Natur in seiner ganzen unzertrennten Person unsere Gerechtigkeit sei, und daß man zwischen Rechtfertigung und Erneuerung wohl unterscheiden müsse, wenn auch beide nicht von einander geschieden werden könnten, daß man die Erneuerung, die Liebe, den neuen Gehorsam ꝛc. nicht als der Rechtfertigung vorhergehend, sondern nur als ihre unausbleiblichen Früchte betrachten dürfe, und ebenso die Inhabitation der Gottheit im Menschen (die unio mystica), welche auch nur eine Folge der Rechtfertigung sei, aber dieselbe nicht begründe. Vergl. F. C. p. 695: Etsi enim Deus Pater, Filius et Sp. S. (qui est aeterna et essentialis justitia) per fidem in electis, qui per Chr. justificati et cum Deo reconciliati sunt, habitat: (omnes enim vere pii sunt templa Dei Patris, Filii etc.) tamen haec inhabitatio Dei non est justitia illa

7) Vergl. dazu Ebrard II, 311 ff. 344 ff. 505 ff. Schenkel II, 335 f.
8) Thomasius a. a. O. S. 71 ff.

der da rechtfertigt, ſondern die Rechtfertigung tritt dann ein, gratis und als unverdiente Gnade, wenn der Menſch durch wahre Buße ſich ſelber mit zu ihr ordentlich disponirt hat. Zuerſt nämlich muß der ſündige Menſch durch die zuvorkommende Gnade Gottes in Chriſto zur Erkenntniß des chriſtlichen Heils berufen und zur Beſſerung angeregt werden, und wenn er dann dieſe Gnade in ſich aufnimmt und von ihr unterſtützt zum Glauben an Chriſtum, durch dieſen zu inniger Liebe gegen Gott und durch dieſe zur Buße (zur Reue und Verabſcheuung ſeiner Sünden und zum Entſchluß der Beſſerung) kommt: ſo iſt er dann ſo disponirt, daß ſeine Rechtfertigung eintreten, daß er Vergebung der Sünden und die wahre Kraft und Weihe zur Heiligung erhalten kann. Vergl. Conc. Trid. VI. Cap. 5: Declarat (s. synodus) praeterea, ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Chr. praeveniente gratia sumendum esse, h. e. ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem et adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur. Cap. 6: Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud imprimis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quae est in Chr. J., et dum peccatores se esse intelligentes a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore; illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, h. e. per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet[1]). So gehört alſo der ſpecielle Glaube an Gottes Gnade in Chriſto zwar auch mit zu der Vorbereitung auf die Rechtfertigung, aber er allein rechtfertigt nicht, mit ihm tritt die Rechtfertigung noch nicht gleich ein, ſondern erſt nach den erſten Regungen der Gottesliebe und nach dem Vorſatze

1) Bei den ſchon Getauften gehören nämlich zur Buße noch gewiſſe Satisfactionen.

amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae. — Quanquam enim nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Christi communicentur (Phil. 3, 9. 10.): id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum s. caritas Dei diffunditur in cordibus eorum (Rom. 5, 5.) qui justificantur. So findet zwar nach katholiſcher Anſicht bei der Rechtfertigung auch eine Zurechnung des Verdienſtes Chriſti ſtatt, aber nur inſofern, als dem Menſchen um des Verdienſtes Chriſti willen die wahre Liebe zu Gott eingepflanzt wird, durch die er dann zugleich aus der Sünde und Schuld wieder heraus und in den Stand der Gnade kommt. Keineswegs aber iſt der Menſch allein ſchon durch die bloße Zurechnung des Verdienſtes Chriſti gerechtfertigt, keineswegs beſteht ſeine Rechtfertigung in einer äußern Zurechnung der vollkommenen Gerechtigkeit Chriſti, in einer ihm imputirten Gerechtigkeit, die eine rein putative und eingebildete ſein würde, ſondern in der wirklichen Mittheilung göttlicher Gerechtigkeit, in einem innerlichen Gerechtwerden durch Chriſtum, dem er einverleibt iſt (justitia inhaerens). In dem Glauben, daß Chriſti Gerechtigkeit durch Zurechnung unſere Gerechtigkeit werde, ſehen die Katholiken nichts als eine dem ſittlichen Bewußtſein widerſtreitende Abſurdität. Absurdum scilicet esse, sicut Osius inquit, dicere alicujus rei formam esse, quae ipsi rei non insit. Ut, si dicam, parietem esse album albedine, quae vesti meae inhaereat, non parieti, vel Ciceronem esse fortem fortitudine, quae non ipsi, sed Achillis animo inhaereat. Und Chemnitz, der dieſen Einwand in ſeinem Examen f. 209. erwähnt, weiß darauf nichts zu antworten, als daß er eben aus der Philoſophie hergeholt ſei, die nicht hieher gehöre; Baur aber (im „Gegenſatz des Katholic. S. 257.) ſucht ihn dadurch zu beſeitigen, daß er den rechtfertigenden Glauben zu Hülfe nimmt und ihn (ganz gegen unſere ſymboliſchen Bücher) als ein dem Menſchen inhärirendes Princip der Gerechtigkeit, als einen habitus darſtellt, durch den der Menſch der Potenz nach gerecht ſei (alſo auch als eine habituelle Gerechtigkeit).

Beſteht nun aber die Rechtfertigung nicht in einer Imputation der Gerechtigkeit Chriſti, ſondern weſentlich in der Mittheilung wahrer innerer Gerechtigkeit durch das Princip der Liebe, ſo kann es natürlich auch nach katholiſcher Anſicht nicht der Glaube allein ſein,

wegen seiner Selbstdisposition zur Rechtfertigung ein gewisses Verdienst, ein meritum e congruo, zuerkannt, und insonderheit auch seinem Glauben. S. Bellarmin de justific. 1, 17: per fidem nos placere deo et impetrare atque aliquo modo mereri justificationem, wo zugleich noch bemerkt wird: praecipua causa, cur adversarii soli fidei justificationem attribuant, illa est, quod existiment, fidem non justificare per modum causae, aut dignitatis, aut meriti, sed solum relative, quia videlicet credendo accipit, quod Deus promittendo offert. Nam si persuaderi possent, fidem justificare impetrando ac promerendo, et suo quodam modo inchoando justificationem, sine dubio non negarent; id etiam dilectioni et poenitentiae aliisque bonis actibus convenire. Und die tridentiner Synode kann im Grunde der Vorbereitung und Selbstdisposition zur Aufnahme der ersten Gnade oder Rechtfertigung ein solch Verdienst gar nicht absprechen, da sie doch in Gott eine Rücksichtnahme auf sie und überhaupt einen gewissen Causalnexus zwischen ihr und der göttlichen Gnade statuirt; vergl. cap. 7. a. a. O.: justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam spiritus s. partitur singulis, prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem. Daher hätte sie ganz offen sagen können: es wird der Präparation zur Rechtfertigung nur das meritum de condigno (das Verdienst der Würdigkeit) abgesprochen (weil das allein den guten Werken der schon Gerechtfertigten zukommt), aber nicht das meritum e congruo (das Verdienst der Schicklichkeit). Es wäre das von ihr schon eine bedeutende Restriction der vor dem Anfange der Reformation fast gewöhnlichen naturalistischen Lehre gewesen, auf welche die Apologie der A. C. mit Rücksicht nimmt. Vergl. Apol. p. 62 ff. Carpzovii Isagoge p. 203. 215 f. (Mehr darüber siehe unten von den guten Werken der Wiedergebornen.)

Da nun nach dem katholischen System die Rechtfertigung wesentlich in der Heiligung besteht, so muß es auch verschiedene Grade derselben und ein Fortschreiten in ihr geben, und eben deshalb und da sie nicht aus dem Glauben kommt, so kann auch keiner im Glauben seiner Rechtfertigung vollkommen gewiß sein. C. Tr. 6, cap. 10: Sic ergo justificati et amici Dei ac domestici facti, euntes de virtute

der Besserung, während sie nach protestantischer Ansicht durch den Glauben ergriffen wird. Vergl. C. Tr. a. a. O. can. 9: Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, — — anathema sit. can. 12: Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, — — anathema sit [2]). cap. 8: Per fidem ideo justificari dicimur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere deo. Catech. Rom. I, 1. 1. Nos de ea fide loquimur, cujus vi omnino assentimur iis, quae tradita sunt divinitus. Hanc autem ad salutem consequendam esse necessariam nemo jure dubitabit. Bellarmin de justific. I, 4: Objectum fidei justificantis, quod haeretici restringunt ad solam promissionem misericordiae specialis, Catholici tam late patere volunt, quam late patet verbum Dei. — Deinde illi fidem collocant in voluntate, cum fiduciam esse definiunt, — Catholici fidem in intellectu sedem habere docent. — — Per assensum eam definimus. C. R. 2, 5. 5: Fides poenitentiae pars non est, verum in eo, quem poenitet, fides poenitentiam antecedat necesse est. Neque enim potest quisquam se ad deum convertere, qui fide careat. Wogegen vergl. Conf. Aug. p. 12. — Dabei werden wir aber nach dem Ausspruche des tridentiner Concils doch nur aus Gnaden gerechtfertigt; vergl. Sess. 6. cap. 8: gratis justificari ideo dicimus, qui nihil eorum, quae justificationis gratiam praecedunt, sive fides sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. Und so erklärt sich auch Klee in der Dogmat. III. S. 62. Allein die meisten Lehrer der katholischen Kirche haben dem Menschen doch

2) Wenn in der Schrift zuweilen von einem rechtfertigenden Glauben geredet wird, so wird darunter von den Katholiken nicht eine fides informis verstanden, sondern eine fides formata (wie sie in den schon Gerechtfertigten zur Mehrung der Gnade wirksam ist), d. h. ein in Liebe thätiger Glaube. Außerdem wird von den Scholastikern unterschieden fides explicita (ein in Bezug auf die ersten Glaubensartikel entwickelter Glaube) und fides implicita (die Bereitwilligkeit, auch alle andern Lehren der Schrift und Kirche zu glauben).

egen ſeiner Selbſtdispoſition zur Rechtfertigung ein gewiſſes Ver-
enſt, ein meritum e congruo, zuerkannt, und inſonderheit auch
inem Glauben. S. Bellarmin de justific. 1, 17: per fidem
os placere deo et impetrare atque aliquo modo mereri
stificationem, wo zugleich noch bemerkt wird: praecipua causa,
r adversarii soli fidei justificationem attribuant, illa est, quod
istiment, fidem non justificare per modum causae, aut digni-
tis, aut meriti, sed solum relative, quia videlicet credendo
cipit, quod Deus promittendo offert. Nam si persuaderi pos-
nt, fidem justificare impetrando ac promerendo, et suo
odam modo inchoando justificationem, sine dubio non negarent,
etiam dilectioni et poenitentiae aliisque bonis actibus conve-
re. Und die tridentiner Synode kann im Grunde der Vorbereitung
d Selbſtdispoſition zur Aufnahme der erſten Gnade oder Rechtfer-
gung ein ſolch Verdienſt gar nicht abſprechen, da ſie doch in Gott
ne Rückſichtnahme auf ſie und überhaupt einen gewiſſen Cauſal-
nus zwiſchen ihr und der göttlichen Gnade ſtatuirt, vergl. cap. 7.
a. O.: justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipien-
s, unusquisque suam secundum mensuram, quam spiritus s.
rtitur singulis, prout vult, et secundum propriam cu-
isque dispositionem et cooperationem. Daher hätte
ganz offen ſagen können: es wird der Präparation zur Rechtfer-
gung nur das meritum de condigno (das Verdienſt der Würdig-
it) abgeſprochen (weil das allein den guten Werken der ſchon Ge-
chtfertigten zukommt), aber nicht das meritum e congruo (das
erdienſt der Schicklichkeit). Es wäre das von ihr ſchon eine bedeu-
nde Reſtriction der vor dem Anfange der Reformation faſt gewöhn-
hen naturaliſtiſchen Lehre geweſen, auf welche die Apologie der A.
. mit Rückſicht nimmt. Vergl. Apol. p. 62 ff. Carpzovii
agoge p. 203. 215 f. (Mehr darüber ſiehe unten von den guten
erken der Wiedergebornen.)

Da nun nach dem katholiſchen Syſtem die Rechtfertigung weſent-
ch in der Heiligung beſteht, ſo muß es auch verſchiedene Grade der-
lben und ein Fortſchreiten in ihr geben, und eben deshalb und da
nicht aus dem Glauben kommt, ſo kann auch keiner im Glauben
ner Rechtfertigung vollkommen gewiß ſein. C. Tr. 6, cap. 10: Sic
go justificati et amici Dei ac domestici facti, euntes de virtute

in virtutem, renovantur, ut apost. inquit, de die in diem — — — in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis justificantur. Can. 24: Si quis dixerit, justitiam acceptam non conservari atque etiam augeri coram Deo per bona opera ———— anathema sit. cap. 9: Non asserendum est, — oportere eos, qui vere justificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere, se esse justificatos. Nam sicut nemo pius de dei misericordia, de Christi merito deque Sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet, sic quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam dei esse consecutum. (1 Cor. 10, 12: wer da ſtehet, der ſehe wohl zu ꝛc. Philipp. 2, 12: ſchaffet, daß ihr ſelig werdet mit Furcht und Zittern. 1 Cor. 4, 4: ich bin mir wohl nichts bewußt, aber ꝛc. 1 Petri 1, 17. Röm. 11, 20. 22. Hebr. 3, 14.) Deſſenungeachtet wird aber zugleich anderſeits gelehrt, daß die Rechtfertigung, obwohl man ihrer nie ganz gewiß ſein könne und obwohl ſie immer fortſchreiten ſolle, doch auch in einem gewiſſen Momente als wirklich geſchehen betrachtet werden könne und müſſe; denn es ſei bei der Rechtfertigung ein Unterſchied zu machen zwiſchen der mitgetheilten habituellen Gerechtigkeit, durch die wir formaliter gerecht werden, und der actuellen, durch die jene ſich äußere und Mehrung der empfangenen Rechtfertigung verdiene. Jene ſei als Qualität überall da, wo der Wille von der Sünde abgelenkt und geheilt und die Geſinnung geheiligt ſei, ſie beſtehe in einer chriſtlich guten Geſinnung, und wer dieſe habe, lebe, wenn er auch noch manchmal wider Willen fehle (was eigentlich keine Sünde ſei), im Stande der Kindſchaft und Gnade und ſei wahrhaft gerechtfertigt, könne ſich aber durch actuelle Gerechtigkeit noch Mehrung der erlangten Rechtfertigung (incrementum acceptae justific.) verdienen. C. Tr. sess. 6. can. 23: si quis hominem, semel justificatum, dixerit peccare non posse neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse justificatum, — anath. sit. Bellarm. a. a. O. 14: Non enim formaliter justi sumus opere nostro, sed opere Dei, qui simul maculas peccatorum tergit et *habitum* fidei, spei et caritatis infundit. Dei autem perfecta sunt

bens willen, sondern nur weil durch den Glauben die Receptivität für sie gegeben ist, und eine Mehrung derselben oder ein successiver Fortschritt in ihr kann nicht stattfinden, da sie ein rein göttlicher, in sich abgeschlossener Act außer uns ist. Nach jenem System kann man daher ihrer nie ganz gewiß sein, nach diesem aber kann man es. Das alles sind Gegensätze, die sich schwer vermitteln lassen. Wollte man das, so könnte es vielleicht durch die protestantische Lehre vom lebendigen Glauben versucht werden. Denn nach dieser soll der Glaube einerseits nur rechtfertigen, insofern er das Organ ist, welches an Christi Verdienst sich hält, und anderseits soll es doch mit unserer Rechtfertigung nichts sein, wenn der Glaube nicht auch ein lebendiger in Hervorbringung guter Früchte ist. Und da könnte man wohl fragen, ob der Glaube nun nicht dennoch als der Grund und Quell alles wahren sittlichen Lebens rechtfertige, und ob nun nicht dennoch zwischen der Rechtfertigung und Erneuerung mehr als eine organische und Zeitverbindung stattfinde, nämlich auch eine gewisse Causalverbindung? Allein wenn man auch den Katholiken zugäbe (was aber noch nicht nöthig ist), Luther habe sich hier in seine eigenen Distinctionen verwickelt, indem er begrifflich habe scheiden wollen, was organisch zusammenhängt: so bleibt doch dann immer noch des Gegensätzlichen in beiden Theorieen genug, und namentlich ist nicht abzusehen, wie beide in ihren so ganz entgegengesetzten Begriffen von dem Wesen der Rechtfertigung selber in einander übergehen können und sollen. Nach der einen werden wir gerechtfertigt durch die Zurechnung einer uns fremden Gerechtigkeit, zu der wir immer in einem äußern Verhältnisse bleiben, nach der andern durch den uns um Christi Verdienstes willen mitgetheilten Geist des Herrn, der der Schwachheit unsers Geistes aufhilft; nach der einen ist es einzig und allein die Genugthuung des Sohnes Gottes, die uns Vergebung der Sünde erwirbt, nach der andern vornämlich unsere sittliche Erneuerung.

Zur Vertheidigung beider Theorien wird nun hauptsächlich Folgendes angeführt:

1. Die Katholiken sagen: Justificare könne nach der Analogie des römischen Sprachgebrauchs nichts anders bedeuten, als *gerecht machen*, und werde in dieser Bedeutung nicht nur sehr oft von den Vätern, sondern auch öfters in der Vulgata gebraucht, z. B. Sirach 1, 18.: religio justificat cor; 18, 22.: non verearis usque ad

die Beſſerung nicht als etwas Verdienſtliches dar, und dieſer den Glauben, der da rechtfertigt, nicht als einen gegen die Beſſerung gleichgiltigen, ſondern als das Princip eines neuen ſittlichen Lebens dar. Und von derſelben Anſicht mag dann auch Köllner ausgehen, wenn er in der Vorrede zur Symbolik der katholiſchen Kirche ſchreibt: es habe ſchon der Cardinal Richelieu behauptet, daß überall in den für die Seligkeit wichtigſten Lehren von der Rechtfertigung und Heiligung durch Gnade, Glauben und Werke gar kein Unterſchied zwiſchen dem katholiſchen und proteſtantiſchen Dogma ſei, und auch er glaube das entſchieden. Allein ſolche Ausgleichungsverſuche mögen ſehr gut gemeint und auch wirklich nützlich ſein, ſo wird doch die Wiſſenſchaft immer viel gegen ſie einzuwenden haben, wie denn gleich hier an dem plank'ſchen zu tadeln iſt, daß er im katholiſchen Syſteme die Lehre von der Verdienſtlichkeit guter Werke zu ſehr in Schatten und im proteſtantiſchen die von dem Glauben nicht genug ans Licht ſtellt, ſowie auch an dem bengel'ſchen, daß er den Begriff des Glaubens ins Katholiſche verflacht. Daß aber überhaupt eine erhebliche Differenz zwiſchen beiden obwaltet, läßt ſich gewiß nicht verkennen, wenn man folgende Sätze einander gegenüberſtellt. Nach dem proteſtantiſchen Syſtem beſteht die Rechtfertigung weſentlich in der Sündenvergebung und in der bloßen Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti, durch die unſere Sünden in Gottes Augen überdeckt werden; nach dem katholiſchen beſteht ſie weſentlich in der Mittheilung einer habituellen Gerechtigkeit, durch welche unſere Sünden wirklich auch getilgt werden[3]), und die Vergebung derſelben verſteht ſich dann gleichſam von ſelber und geht neben der Heiligung her. Nach jenem Syſtem muß alſo dem Menſchen Alles an der Vergebung der Sünden gelegen ſein, weil erſt aus dem Bewußtſein derſelben die wahre Liebe zu Gott entſpringen kann; nach dieſem kann er leicht vergeſſen, was hinter ihm liegt, wenn er ſich nur vorwärts ſtreckt nach dem vorgehaltenen Ziele. Nach jenem tritt die Rechtfertigung unter der Bedingung der Beſſerung ein, und durch gute Werke kann dann eine Mehrung derſelben verdient werden; nach dieſem wird ſie uns ſchon und allein unter der Bedingung des Glaubens an Chriſti Verdienſt zu Theil und zwar nicht um des Glau-

3) In justificatione peccata non teguntur tantum, sed tolluntur vere. *Becani* manuale controv. 1, 225.

bens willen, sondern nur weil durch den Glauben die Receptivität für sie gegeben ist, und eine Mehrung derselben oder ein successiver Fortschritt in ihr kann nicht stattfinden, da sie ein rein göttlicher, in sich abgeschlossener Act außer uns ist. Nach jenem System kann man daher ihrer nie ganz gewiß sein, nach diesem aber kann man es. Das alles sind Gegensätze, die sich schwer vermitteln lassen. Wollte man das, so könnte es vielleicht durch die protestantische Lehre vom lebendigen Glauben versucht werden. Denn nach dieser soll der Glaube einerseits nur rechtfertigen, insofern er das Organ ist, welches an Christi Verdienst sich hält, und anderseits soll es doch mit unserer Rechtfertigung nichts sein, wenn der Glaube nicht auch ein lebendiger in Hervorbringung guter Früchte ist. Und da könnte man wohl fragen, ob der Glaube nun nicht dennoch als der Grund und Quell alles wahren sittlichen Lebens rechtfertige, und ob nun nicht dennoch zwischen der Rechtfertigung und Erneuerung mehr als eine organische und Zeitverbindung stattfinde, nämlich auch eine gewisse Causalverbindung? Allein wenn man auch den Katholiken zugäbe (was aber noch nicht nöthig ist), Luther habe sich hier in seine eigenen Distinctionen verwickelt, indem er begrifflich habe scheiden wollen, was organisch zusammenhängt: so bleibt doch dann immer noch des Gegensätzlichen in beiden Theorieen genug, und namentlich ist nicht abzusehen, wie beide in ihren so ganz entgegengesetzten Begriffen von dem Wesen der Rechtfertigung selber in einander übergehen können und sollen. Nach der einen werden wir gerechtfertigt durch die Zurechnung einer uns fremden Gerechtigkeit, zu der wir immer in einem äußern Verhältnisse bleiben, nach der andern durch den uns um Christi Verdienstes willen mitgetheilten Geist des Herrn, der der Schwachheit unsers Geistes aufhilft; nach der einen ist es einzig und allein die Genugthuung des Sohnes Gottes, die uns Vergebung der Sünde erwirbt, nach der andern vornämlich unsere sittliche Erneuerung.

Zur Vertheidigung beider Theorien wird nun hauptsächlich Folgendes angeführt:

1. Die Katholiken sagen: Justificare könne nach der Analogie des römischen Sprachgebrauchs nichts anders bedeuten, als gerecht machen, und werde in dieser Bedeutung nicht nur sehr oft von den Vätern, sondern auch öfters in der Vulgata gebraucht, z. B. Sirach 1, 18.: religio justificat cor; 18, 22.: non verearis usque ad

mortem justificari; Apocal. 22, 11.: qui justus est, justificetur adhuc etc. Die Proteſtanten aber entgegnen, wenn man den Urtext nachleſe, ſtelle ſich ein anderer Sinn heraus, und in allen hieher gehörigen Stellen des N. T. bedeute justificare: für gerecht erklären, worin ſie gewiß auch recht haben; vergl. Röm. 8, 33 f. Röm. 3. 5, 1. 9. Act. 13, 38. 1 Cor. 4, 3 f. Matth. 12, 36. u. ſ. w.

2. Wenn die Katholiken ſagen, der Menſch werde gerechtfertigt aus Gnaden wegen der ihm eingegebenen Gerechtigkeit, die ſich in actueller Gerechtigkeit äußere, und ſo berufen ſie ſich dabei zunächſt auf die Bedeutung des Wortes justificare, dann auf den Zweck der Sendung Chriſti, da Chriſtus uns nicht blos habe Vergebung der Sünden erwerben, ſondern auch heiligen und gerechtmachen ſollen, ſowie auf viele Stellen der heil. Schrift; Joh. 15, 14.: ihr ſeid meine Freunde, ſo ihr thut ꝛc.; Röm. 2, 6 ff.: welcher geben wird einem jeglichen nach ſeinen Werken, nämlich Preis ꝛc. 1 Cor. 13, 2. 13.: und hätte der Liebe nicht, ſo ꝛc.; Coloſſ. 3, 14.: über alles aber ziehet an die Liebe ꝛc.; 1 Moſ. 4, 7.: wenn du fromm biſt, ſo biſt du angenehm; Matth. 20, 8.: rufe die Arbeiter und gieb ihnen ꝛc. 2 Tim. 4.: auf daß ein jeder empfange ꝛc. u. a. m. Von den andern Argumenten der Katholiken heben wir nur noch folgende aus: a) Impossibile est, ullam rem justam esse sola notitia; fides est tantum noticia, ergo non est dicendum, sola fide. b) Fide sumus justi; fides est opus, ergo operibus sumus justi. c) Deus justificat; Deus est dilectio, ergo dilectio justificat. d) Virtutes non sunt confundendae, cum Paulus discernat: Fides, Spes, Dilectio, tria haec, sed major inter has dilectio; Fiducia est actio seu actus spei, ergo Fiducia est discernenda a fide. e) Mala opera damnant, ergo bona salvant, quia contraria habent contrarios effectus. f) Si vis in vitam ingredi, serva mandata, ergo et fieri lex potest et bona opera merentur vitam aeternam. g) Jac. 2.: Videtis igitur, quod ex operibus justificatur homo, non fide tantum. h) Justificare est ex injusto justum facere; justus est habens justitiam, i. e. obedientiam integram seu conformitatem cum Deo, ergo non sola fide justificamur. i) Qui non diligit, manet in morte, ergo non sola fide justi sumus. k) Impossibile est nosse voluntatem Dei erga nos juxta dictum: quis consiliarius ejus fuit? Credere *quod* habeas remissionem peccatorum, est aliquid asseverare de

voluntate Dei erga nos, haec igitur affirmatio est impossibilis. l) Cum dictum sit: delicta quis intelligit? nemo potest omnia sua peccata scire; ergo possibile est, hominem habere delictum ignotum, quare non est affirmandum, quod placeat Deo. m) Nemo placet Deo, nisi habens novas virtutes ortas a Spiritu S.; nemo potest affirmare, se habere illas virtutes, quia possunt esse virtutes similes ortae a ratione, ergo nemo potest affirmare, se placere Deo. S. Melanchthon, Examen eorum, qui audiuntur etc. p. 674 ff. im Corp. Philipp. — loci theolog. ebendaſ. p. 440 ff. (Wenn in der Schrift geſagt wird, daß der Menſch nicht durch die Werke gerecht werde, ſo beziehen das die Katholiken auf die Werke des jüdiſchen Cerimonialgeſetzes und des Naturgeſetzes.)

Die Proteſtanten aber wiſſen alle jene bibliſchen Stellen aus ihrem Syſtem heraus anders zu erklären und alle daraus genommenen Argumente zu widerlegen. Sie erwiedern, daß in der Schrift nur dem blos hiſtoriſchen Glauben die Rechtfertigung abgeſprochen werde, aber nicht dem ſpeciellen, den ſie meinen, und daß der Glaube zwar auch eine herrliche Tugend ſei, aber wie jede andere unvollkommen bleibe, und darum nicht meritoriſch rechtfertigen könne, ſondern „correlativ", wegen des Verdienſtes Chriſti, das er ergreife. Sie geben zu, daß böſe Werke verdammen, laſſen aber nicht den Schluß gelten, daß gute ſelig machen, darum weil jene immer etwas ganz ſchlechtes, dieſe aber nie etwas ganz Gutes, ſondern nur etwas relativ Gutes ſind. Sie geben auch zu, daß in dem Wiedergebornen die wahre Liebe, als Frucht und Zeichen der Wiedergeburt ſein müſſe, läugnen aber, daß ſie die Urſache derſelben ſei; und daher ſei wohl der Satz: „wer nicht liebt, der bleibt im Tode", an ſich eben ſo wahr, wie der, „wer ſich nicht bewegt, hat kein Leben", aber es folge aus jenem eben ſo wenig, daß nun die Liebe die Urſache der Rechtfertigung ſei, wie aus dieſem, daß die Bewegung die Urſache des Lebens ſei. Sie kennen die Worte wohl: „thue das, ſo wirſt du leben, halte die Gebote" u. dergl. m.; aber ſie meinen, von uns Chriſten, an welche dieſe Worte gerichtet ſind, werde ein ganz anderer Gehorſam verlangt, als ein blos äußerlicher, und der wahre Gehorſam aus Liebe zu Gott könne erſt in den ſich begnadigt Fühlenden entſtehen, und auch in dieſen bleibe er immer mangelhaft, daher er nicht das ewige Leben verdiene. Bleibe er aber auch mangelhaft, ſo brauchen wir doch deshalb nicht an unſerer

Rechtfertigung zu zweifeln, denn wir haben ja das Evangelium von der Gnade Gottes in Chriſto, das uns gewiß ſein müſſe auch ſchon vor der inneren Erfahrung. Et enim hoc discrimen inter assensionem philosophicam et fidem. Sequitur assensio experientiam in philosophia, ut medicus expertus zinzibere calefieri ventriculum, postea hoc affirmat. Sed in divina consolatione prius assentiendum est verbo externo, deinde sequitur sensus consolationis. Melanchthon a. a. O. p. 680. Zum Beweis aber, daß ihre Anſicht überhaupt, wie auch inſonderheit die von jenen der Katholiken wichtigen bibliſchen Stellen die richtige ſei, berufen ſie ſich auf die analogia fidei, auf die ganz deutlichen Ausſprüche der Schrift, die dem Menſchen allein um des Verdienſtes willen, wenn er daran glaubt, Vergebung der Sünden und das ewige Leben verheißen. Röm. 3, 28. Epheſ. 2, 8. Act. 13, 38. u. ſ. w.

Als praktiſche Gründe und Momente führen noch die Proteſtanten für ihre Anſicht von der Rechtfertigung allein durch den Glauben folgende an: 1) werde dadurch allein das Bewußtſein unſerer Sündhaftigkeit und das Gefühl der Demuth in uns immer lebendig erhalten, 2) dem betrübten Gewiſſen ein kräftiger und ausreichender Troſt geboten, 3) das Verdienſt Chriſti in ſeiner ganzen Größe anerkannt. Die Katholiken laſſen dieſe Momente aber nicht gelten, ſondern behaupten im Gegentheil, daß durch die proteſtantiſche Lehre der Menſch zu einer falſchen Sicherheit verleitet und gleichgiltig gegen das Werk der Heiligung gemacht, und daß durch ſie Chriſtus getheilt und zu einem bloßen Sünderdiener herabgewürdigt werde.

In den Symbolen der griechiſchen Kirche iſt die Lehre von der Rechtfertigung faſt gar nicht ausgebildet. Im Ganzen aber ſtimmt ſie mit der römiſchen überein, daß der Menſch durch Glauben und gute Werke gerecht werde.

§. 18.

Lehre der kleinern kirchlichen Parteien.

Die Arminianer ſtimmen im Allgemeinen mit den Reformirten darin überein, daß ſie unter der Rechtfertigung die Losſprechung des Sünders von der Schuld und Strafe und die Aufnahme deſſelben

ıter die Kinder Gottes verſtehen. Da ſie aber meinen, daß Chriſti enugthuung nur durch göttliche Gnade zureichend ſei, ſo gründen : die Rechtfertigung nicht ſowohl auf dieſe, als auf jene, und er- icken alſo in ihr nicht eine Zurechnung der Gerechtigkeit hriſti, ſondern überhaupt eine Zurechnung der Gerechtig- eit, d. h. eine Gerechterklärung um des Verdienſtes Chriſti willen. pol. Conf. Remonstr. p. 112. b.: Remonstr. phrasin illam: hristi justitiam nobis imputari, in declaratione sua ıon usurparunt, non, quod eam benigna interpretatione in com- nodum sensum flecti non posse credant, sed quod si rigide ac- ipiatur, consistere non possit cum illa, — qua justitia nobis imputari dicitur propter Christi meritum et obedientiam. Nam si utramque in rigore velimus esse veram, necesse est ut dica- mus, justitiam Chr. nobis imputari propter justit. Chr., quae loeutio manifestam in sese habet absurditatem. Curcell. Rel. hr. instit. 7, 9, 6: Nullibi docet scriptura, justitiam Christi nobis imputari. Et id absurdum est. Nemo enim in se injustus aliena justitia potest esse formaliter justus, non magis, quam aliena albedine Aethiops esse albus. Und wenn ſie ſchon hier zur katholiſchen Anſicht ſich hinneigen, ſo thun ſie es auch darin, daß ſie als Bedingung der Rechtfertigung einen durch Werke thätigen Glau- ben verlangen, ohne aber den Werken ein Verdienſt zuzuſchreiben. Limborch, Theol. chr. 6, 4. 22.: Sciendum, quando dicimus, nos fide justificari, nos non excludere opera, quae fides exigit — — sed ea includere. 17.: Deus resipiscentem et per fidem opera poenitentia digna producentem, eo loco reputat, ac si perfecte justus esset. Uebrigens meinen ſie mit den Proteſtanten, daß man ſeiner Rechtfertigung gewiß ſein könne, aber nicht mit den Calviniſten, daß dieſe Gewißheit auch auf die Perſeveranz im Glau- ben und alſo auf die ewige Seligkeit ſich erſtrecke.

Die Mennoniten neigen ſich zur katholiſchen Grundanſicht hin, daß die Rechtfertigung nicht nur in der Vergebung der Sünden, ſon- dern auch in der Heiligung beſtehe und durch den in Liebe thätigen Glauben erworben werde.

Ebenſo die Quäker, welche die Rechtfertigung als die Ausprä- gung der Geburt Chriſti in uns beſchreiben, die guten Werke als conditio sine qua non der Seligkeit betrachten, und bei den Wieder-

Taufe zu Theil, denn diese wirkt Vergebung der Sünden (bei unschuldigen Kindern der Erbsünde, bei Erwachsenen auch der wirklichen Sünde), erlöst vom Tode und Teufel und giebt die ewige Seligkeit Allen ꝛc. Ist nun aber ein Mensch im Juden- oder Heidenthume geboren und aufgewachsen, so muß bei ihm der Taufe die Bekehrung oder Buße vorangehen (Conversio, Poenitentia), und ist er nach seiner Taufe durch wissentliche Sünden wieder aus dem Stande der Gnade oder Rechtfertigung gefallen, so kann er auch nur durch wahre Buße wieder hineinkommen.

Von der Buße selber heißt es nun im 12. Art. der A. C. (de Poenitentia): Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus: Altera est contricio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato. Altera est fides, quae concipitur ex Evangelio seu absolutione, et credit propter Christum remitti peccata, et consolatur conscientiam, et ex terroribus liberat. Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae. — Vergl. dazu den 5. u. 6. Art. der Apologie (de Poenitentia und de Confessione et Satisfactione) und Art. Smalc. III, 3. —

Demnach begreift also die Buße, deren Form wesentlich in der Bekehrung, in der conversio a peccato ad Deum besteht, zwei Stücke in sich, die wahre Reue oder Zerknirschung des Herzens, durch die sich der Mensch von der Sünde abwendet, und den Glauben an den Trost des Evangelii oder an die Absolution, durch den er sich wieder zu Gott nahet. Das erste Stück, die contritio, begreift aber wieder in sich Erkenntniß der Sünde, ein furchtbares Erschrecken vor dem göttlichen Zorn, Verabscheuung der Sünde und demüthiges Bekennen derselben; der Glaube aber ist nicht ein bloßes Fürwahrhalten der Historien von Christo, sondern der Glaube an die Vergebung der Sünden um Christi willen. Manchmal werden in der heil. Schrift und den symbolischen Büchern Buße und Glaube von einander unterschieden, z. B. Marc. 1, 15: „thut Buße und glaubet dem Evangelio"; Act. 20, 21: „und habe bezeuget die Buße zu Gott und den Glauben" ꝛc.;

prehenditur, minime competit) sive ipsam fidei denotationem significat. p. 1198: Conversio vero vel est prima, hominum extra Ecclesiam, vel secunda, hominum in gratiam quidem receptorum, sed per peccata contra *conscientiam rursus* prolapsorum.

nam et absolutissimam praeceptorum Dei conservationem ipsa per se continet, nec propria vi justificat, sed propter Dei clementiam, qui ejusmodi opus facientibus . . . . justitiam antea injustis imputare dignatus est.

Sechster Abschnitt.

Von der die Rechtfertigung bedingenden Bekehrung oder Buße (Conversio, Poenitentia).

§. 19.

Von der Beschaffenheit der Bekehrung oder Buße [1]).

Zum ersten Male wird die Rechtfertigung mit allen damit verbundenen Gnadengeschenken und Verheißungen dem Menschen in der

1) Poenitentia oder Buße ist das kirchlich mehr gebräuchliche Wort für das biblische und die Beschaffenheit des Vorganges mehr bezeichnende conversio (ἐπιστροφή); doch wird auch letzteres in den symbol. Büchern häufig genug gebraucht, nicht blos von der eigentlichen Bekehrung der Ungetauften, sondern auch von der Buße der wieder Gefallenen. Boerner a. a. O. p. 378 f. Dabei mag auch gleich erwähnt werden, daß in den symbolischen Büchern zur Bezeichnung der einzelnen Momente der Heilsordnung oft ein Wort für das andere gesetzt wird; namentlich wird regeneratio (Wiedergeburt) oft für conversio gesetzt (besonders bei der Taufe kleiner Kinder), manchmal aber wird darunter auch die justificatio und renovatio mit verstanden. Vergl. darüber Carpzov Isagoge p. 1299: Regeneratio praecedit ordine naturae justificationem, quia per eam contritionem et fidem accipimus; sequitur justificatio, et hanc comitatur renovatio. p. 1250: Regeneratio quidem aliquando justificationem et renovationem includit, aliquando et solam peccatorum remissionem notat, stricte tamen non nisi conversionem (quae hoc respectu infantibus, quibus agnitio peccati et dolor deest, prout in adultis et in conversione infidelium de-

Taufe zu Theil, denn diese wirkt Vergebung der Sünden (bei unschuldigen Kindern der Erbsünde, bei Erwachsenen auch der wirklichen Sünde), erlöst vom Tode und Teufel und giebt die ewige Seligkeit Allen ꝛc. Ist nun aber ein Mensch im Juden- oder Heidenthume geboren und aufgewachsen, so muß bei ihm der Taufe die Bekehrung oder Buße vorangehen (Conversio, Poenitentia), und ist er nach seiner Taufe durch wissentliche Sünden wieder aus dem Stande der Gnade oder Rechtfertigung gefallen, so kann er auch nur durch wahre Buße wieder hineinkommen.

Von der Buße selber heißt es nun im 12. Art. der A. C. (de Poenitentia): Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus: Altera est contricio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato. Altera est fides, quae concipitur ex Evangelio seu absolutione, et credit propter Christum remitti peccata, et consolatur conscientiam, et ex terroribus liberat. Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae. — Vergl. dazu den 5. u. 6. Art. der Apologie (de Poenitentia und de Confessione et Satisfactione) und Art. Smalc. III, 3. —

Demnach begreift also die Buße, deren Form wesentlich in der Bekehrung, in der conversio a peccato ad Deum besteht, zwei Stücke in sich, die wahre Reue oder Zerknirschung des Herzens, durch die sich der Mensch von der Sünde abwendet, und den Glauben an den Trost des Evangelii oder an die Absolution, durch den er sich wieder zu Gott nahet. Das erste Stück, die contritio, begreift aber wieder in sich Erkenntniß der Sünde, ein furchtbares Erschrecken vor dem göttlichen Zorn, Verabscheuung der Sünde und demüthiges Bekennen derselben; der Glaube aber ist nicht ein bloßes Fürwahrhalten der Historien von Christo, sondern der Glaube an die Vergebung der Sünden um Christi willen. Manchmal werden in der heil. Schrift und den symbolischen Büchern Buße und Glaube von einander unterschieden, z. B. Marc. 1, 15: „thut Buße und glaubet dem Evangelio"; Act. 20, 21: „und habe bezeuget die Buße zu Gott und den Glauben" ꝛc.;

prehenditur, minime competit) sive ipsam fidei denotationem significat. p. 1198: Conversio vero vel est prima, hominum extra Ecclesiam, vel secunda, hominum in gratiam quidem receptorum, sed per peccata contra conscientiam rursus prolapsorum.

Faſt ebenſo ſteht es auch mit den Arminianern und Socinianern, die das Weſentliche der Buße in der Beſſerung erblicken.

Dieſen Allen ſtehen aber die Katholiken gegenüber. Dieſe können ſich eine vollkommene Buße (poenitentia), die zur Rechtfertigung hinreicht, nur unter dem Begriffe eines Sacramentes, d. h. unter der abſolvirenden Mitwirkung des Prieſters denken, oder wenigſtens verbunden mit dem Wunſche nach der prieſterlichen Abſolution, in der die Form des Sacramentes beſteht, und als materielle Beſtandtheile der Buße ſelber nennen ſie nicht, wie die Proteſtanten, Reue und Glauben, ſondern Contritionem cordis, confessionem oris und satisfactionem operis.

Unter Contritio wird von dem Tridentiner Concil (Sess. 14, cap. 4.) verſtanden animi dolor ac detestatio de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero, und dieſe vollkommene Reue, die aber sine voto Sacramenti noch keine Vergebung wirkt, wird von der unvollkommenen unterſchieden, die nach den Scholaſtikern nicht aus kindlicher Furcht vor Gott, ſondern aus knechtiſcher Furcht vor der Strafe entſpringt und als ein bloßer Anſatz zur Reue attritio genannt wird. Dabei wird aber bemerkt und (vielleicht manchen neuern Theologen zum Verdruß) zugegeben, daß auch dieſe bloße attritio (auf die ſich nach Möhler's Anſicht die ganze Contritio der Proteſtanten mit ihren terroribus conscientiae reducirt!) auch ein Geſchenk des heil. Geiſtes, wenn auch nicht des inwohnenden, ſo doch des von außen bewegenden, ſei, und den Menſchen, der dabei frei von dem Willen fortzuſündigen und begierig nach der Abſolution ſei, zur Erlangung der göttlichen Gnade im Sacrament der Buße disponire, daß ſie alſo am Ende daſſelbe wirke, wie die vollkommene contritio. Des Glaubens wird als eines beſondern Stückes der Buße nicht gedacht; er geht derſelben vorher und begleitet ſie. Catech. Rom. II. 5. 5: Fides poenitentiae pars non est, verum in eo, quem poenitet, fides poenitentiam antecedat necesse est. Neque enim potest quisquam se ad deum convertere, qui fide careat. Und dabei beruft ſich Bellarmin auf die ſchon oben angeführten, von den Proteſtanten ganz anders erklärten, bibliſchen Stellen, Marc. 1, 15. Act. 20, 21. wo der Glaube von der Buße unterſchieden wird. Vergl. hierzu Apol. A. C. p. 380.

hier noch absehen können, da sie nach protestantischer Ansicht keinen wesentlichen Bestandtheil der wahren Buße bildet; und wir thun das um so mehr, da bei der prima conversio der noch Ungetauften, die wir hier besonders zu berücksichtigen haben, von ihr noch nicht die Rede sein kann. Anders freilich steht die Beichte im katholischen Systeme da. Hier bildet sie ein wesentlich Stück der wahren Buße aller Getauften (über die erst noch zu Taufenden kann die Kirche nicht richten), und darum kann hier die Lehre von ihr nicht von der Buße getrennt werden.

Die Reformirten sollen nach der Ansicht der strengern Protestanten auch nicht alle in der Lehre von der Buße ganz rein gewaschen sein, indem mehrere mit Calvin (Instit. III. 3, 1—3.) lehren, daß der Glaube eigentlich nicht ein Theil der Buße, sondern nur der Quell des andern Theils, der vivificatio, d. h. des neuen Tugendeifers sei, daß die Buße am besten als conversio ad Deum definirt werde, zu der dann 1) die mortificatio carnis aus wahrer Furcht Gottes, und 2) die vivificatio i. e. sancte pieque vivendi studium gehöre, welches aus dem Glauben komme. Vergl. Conf. Helv. II. c. 14: Et haec quidem est vera poenitentia, sincera nimirum ad deum et omne bonum conversio, sedula vero a diabolo et ab omni malo aversio. Catech. Heidelb. qu. 88 f. Conversio constat mortificatione veteris et vivificatione novi hominis. — Vivificatio haec est vera laetitia in Deo per Chr. et serium et promptum studium instituendi vitam ex voluntate Dei, omnisque bona opera exercendi[3]). Vergl. dazu Boerner a. a. O. p. 397 f. Baur a. a. O. 380 f., wo aber der Unterschied bemäntelt wird.

---

3) Bei Melanchthon und in unsern symbol. Büchern bedeuten mortificatio und vivificatio in der Lehre von der Bekehrung entweder ganz dasselbe, was contritio und fides bedeuten, oder die aus der fides entspringende laetitia. Vergl. Apolog. p. 168: Paulus fere ubique cum describit conversionem seu renovationem, facit has duas partes, mortific. et vivificat. ut Colos. 2, 11. ... Mortificatio sive exspoliatio est contritio, et vivificatio intelligi debet consolatio, quae vere sustentat fugientem vitam in contritione. Eine andere Bedeutung hat dann das Wort mortificatio in der Lehre von der äußern Disciplin, vergl. C. A. p. 31. Apolog. p. 213.

Faſt ebenſo ſteht es auch mit den Arminianern und Sozinianern, die das Weſentliche der Buße in der Beſſerung erblicken.

Dieſen Allen ſtehen aber die Katholiken gegenüber. Dieſe denken ſich eine vollkommene Buße (poenitentia), die zur Rechtfertigung hinreicht, nur unter dem Begriffe eines Sacramentes, d. h. unter der abſolvirenden Mitwirkung des Prieſters denken, oder wenigſtens verbunden mit dem Wunſche nach der prieſterlichen Abſolution, in der die Form des Sacramentes beſteht, und als materielle Beſtandtheile der Buße ſelber nennen ſie nicht, wie die Proteſtanten, Reue und Glauben, ſondern Contritionem cordis, confessionem oris und satisfactionem operis.

Unter Contritio wird von dem Tridentiner Concil (Sess. 14, cap. 4.) verſtanden animi dolor ac detestatio de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero, und dieſe vollkommene Reue, die aber sine voto Sacramenti noch keine Vergebung wirkt, wird von der unvollkommenen unterſchieden, die nach den Scholaſtikern nicht aus kindlicher Furcht vor Gott, ſondern aus knechtiſcher Furcht vor der Strafe entſpringt und als ein bloßer Anſatz zur Reue attritio genannt wird. Dabei wird aber bemerkt und (vielleicht manchen neuern Theologen zum Verdruß) zugegeben, daß auch dieſe bloße attritio (auf die ſich nach Möhler's Anſicht die ganze Contritio der Proteſtanten mit ihren terroribus conscientiae reducirt!) auch ein Geſchenk des heil. Geiſtes, wenn auch nicht des inwohnenden, ſo doch des von außen bewegenden, ſei, und den Menſchen, der dabei frei von dem Willen fortzuſündigen und begierig nach der Abſolution ſei, zur Erlangung der göttlichen Gnade im Sacrament der Buße disponire, daß ſie alſo am Ende daſſelbe wirke, wie die vollkommene contritio. Des Glaubens wird als eines beſondern Stückes der Buße nicht gedacht; er geht derſelben vorher und begleitet ſie. Catech. Rom. II. 5. 5: Fides poenitentiae pars non est, verum in eo, quem poenitet, fides poenitentiam antecedat necesse est. Neque enim potest quisquam se ad deum convertere, qui fide careat. Und dabei beruft ſich Bellarmin auf die ſchon oben angeführten, von den Proteſtanten ganz anders erklärten, bibliſchen Stellen, Marc. 1, 15. Act. 20, 21. wo der Glaube von der Buße unterſchieden wird. Vergl. hierzu Apol. A. C. p. 380:

De contritione praecidimus illas otiosas et infinitas disputationes, quando ex dilectione Dei, quando ex timore poenae doleamus.

Unter der Confessio oris wird aber die Conf. auricularis verſtanden, eine ſpecielle Aufzählung und Beichte aller Todſünden[4]), deren man ſich erinnern kann, mit ihren weſentlichen Umſtänden. Dieſelbe iſt darum nöthig, weil die Prieſter beim Sacrament der Buße an Chriſti Statt als geiſtliche Richter daſtehen und förmlich Gericht halten, und daher ihr Schlüſſelamt nicht mit Gerechtigkeit und Billigkeit verwalten können, wenn man ihnen nicht alle Sünden in specie et sigillatim beichtet. Alle nicht gebeichteten und doch ins Bewußtſein getretenen Sünden werden den Menſchen behalten[5]), von den vergeſſenen aber wird angenommen, daß ſie mit in der allgemeinen Bitte eingeſchloſſen ſind: ab occultis meis munda me Domine. Letzteres darf uns aber nicht verleiten, mit dem Bekenntniß der Todſünden es leicht zu nehmen. Denn bekanntlich muß man für alle zeitlich noch genug thun durch allerlei Büßungen, und je mehr man daher in dieſem Punkte verſäumt hat, deſto mehr hat man im Fegfeuer nachzuholen und zu büßen[6]). Daß die Ohrenbeichte erſt auf dem 4. lateran. Concil durch Innocenz III. förmlich eingeführt und beſtätigt worden iſt, wird von dem Tridentiner Concil geläugnet; denn dort ſei nur beſtimmt worden, ut praeceptum Confessionis saltem semel in anno ab omnibus et singulis, cum ad annos discretionis pervenissent, implereretur, was allerdings mit dem Wortlaut des betreffenden Canon übereinſtimmt. Außerdem beruft ſich Bellarmin

4) Peccata venialia, quibus a gratia Dei non excludimur et in quae frequentius labimur, quanquam recte et utiliter in Confessione dicantur, taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt. Concil. Trid. sess. 14. cap. 5.

5) Non confessum non remissum.

6) Uebrigens vergl. auch noch, was im Cat. Rom. II. p. 574 f. (bei Danz) vom Nutzen der Confeſſion geſagt wird, nämlich: weil Wenige die wahre Reue hätten, ſo habe uns Chriſtus auf eine leichtere Weiſe zur Vergebung helfen wollen durch die Beichte: etsi enim quis ejusmodi dolore non afficiatur, qui ad impetrandam veniam satis esse possit, ei tamen, cum peccata Sacerdoti rite confessus fuerit, vi clavium scelera omnia remitti ac condonari!!

ür die von dem Concil behauptete göttliche Anordnung der Ohrenichte auf Act. 19, 18. 2. Cor. 5, 20. Jac. 5, 16.

Zuletzt gehören zur wahren Buße als dritter Beſtandtheil gewiſſe igene, entweder für die peccata venalia freiwillig gewählte oder für ie mortalia vom Prieſter auferlegte Satisfactionen oder Büßunen. Denn es iſt eine in Gottes Wort begründete und durch viele xempel in der Schrift beſtätigte Wahrheit, daß dem reuigen Sünder war die Schuld und ewige Strafe von Gott erlaſſen, aber damit nicht uch allemal die zeitlichen Strafen geſchenkt werden. Der Menſch leibt alſo auch nach der Abſolution ſo lange in einem Strafverhältiß zu Gott, als er das Gott angethane Unrecht nicht durch gewiſſe, hm im Beichtſtuhle auferlegte, Satisfactionen compenſirt hat. Solche Satisfactionen ſind aber Gebet, Faſten und Almoſen, wozu noch, als ebſtgewählte, Wallfahrten, Geißelungen ꝛc. kommen können. Vergl. ie ſchon im vorigen Abſchnitt mitgetheilte Stelle C. Tr. sess. 14. . 8: Quoad satisfactionem synodus declarat, falsum omnino esse a verbo Dei alienum, culpam a Domino nunquam remitti, quin universa etiam poena condonetur. Perspicua enim et illustria in . lit. exempla reperiuntur (Genes. 3, 16 ff. 2. Reg. 12, 13 f. Numer. 12, 14.), quibus etc. — Sane et divinae justitiae ratio exigere videtur, ut aliter in gratiam recipiantur, qui ante baptism. per ignorantiam deliquerint, aliter vero qui etc. — Procul dubio etiam magnopere a peccato revocant et quasi freno quodam coercent hae satisfactoriae poenae.... Neque vero securior ulla via in Ecclesia Dei unquam existimata fuit ad amovendam imminentem a Domino poenam, quam ut haec Poenitentiae opera homines cum vero animi dolore frequentent. Jon. 3, 6 f. Jer. 3, 18, 8. Jes. 30. Matth. 3, 2. 8. 4, 11. 11, 4 f.[7]). Conc. Trid. 14. can. 14: Si quis dixerit, satisfactiones, quibus poenitentes per Jes. Chr. peccata redimunt non esse cultus Dei, sed traditiones hominum....., anathema sit. Daß die Kirche gerade orationem, jejunium und eleemosynam anbefiehlt, hat ſeinen Grund

7) Noch andere Stellen bei Bellarmin ſind: Jeſ. 1, 16 ff.: waſchet, reiniget euch ꝛc. Dan. 4, 24: mache dich los von deiner Miſſethat durch Wohlthat an die Armen ꝛc. Sprüchw. 16, 6: durch Güte — wird Miſſethat verſöhnt.

darin, weil wir dadurch 1) Gott ein Opfer von den drei Gütern bringen, die wir beſitzen, ein Opfer am Geiſt, am Leib und Vermögen, und 2) dadurch die drei Hauptgelüſte in uns dämpfen, des Fleiſches Luſt (durch Faſten), der Augen Luſt an Geld (durch Almoſen) und die Hoffart (durch Gebet). Catech. Rom. 2, 5. 74. — Wer für ſeine Sünden in dieſem Leben nicht volle Genugthuung geleiſtet hat, der muß alle zeitlichen Sündenſtrafen in dem Fegfeuer noch abbüßen, nämlich die zeitlichen Strafen für die noch nicht gebüßten, aber im Bußſacrament vergebenen Todſünden, und die für die mancherlei läßlichen Uebereilungs- und Schwachheitsſünden. Aber die Pein des Fegfeuers kann den Verſtorbenen gemildert und verkürzt werden durch gute, ſatisfactoriſche Werke der Hinterbliebenen. Curent autem episcopi, ut fidelium vivorum Suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes, eleemosynae, aliaque pietatis opera, quae a fidelibus pro aliis fidelibus defunctis fieri consueverunt, secundum ecclesiae constituta pie et devote fiant. C. Tr. Sess. 25.

Von den im Beichtſtuhl aufgelegten Büßungen kann man ſich aber auch wieder Erlaß verſchaffen durch ein anderes Surrogat, den Ablaß, der eben eine Dispenſation davon iſt auf Grund des der Kirche (als einer communio sanctorum) oder dem Papſte zur Dispoſition ſtehenden Schatzes überflüſſiger Verdienſte Chriſti und der Heiligen, aus dem das Deficit bei Andern gedeckt werden kann. Ja, durch den Ablaß kann man nicht nur Erlaß jener Büßungen, ſondern auch Vergebung der Sünde überhaupt und (per modum suffragii) Verkürzung der Strafen im Fegfeuer erlangen. So wenigſtens haben von Urban II. an, der 1095 auf der Synode zu Clermont den Zug zur Befreiung Jeruſalems für vollſtändige Buße anrechnen wollte, und nachdem Alexander von Hales die Theorie von einem Schatze guter Werke erfunden hatte, die Scholaſtiker gelehrt. Und das Concil von Trident hat die von Clemens VI. 1349 feierlich beſtätigte Lehre derſelben keiner Reviſion unterworfen, ſondern ohne Weiteres angenommen, indem es in der 25. Sitzung den Gebrauch des Ablaſſes für beſonders nützlich und durch die Autorität der Concilien begründet erklärt, und dabei nur allen Gelderwerb verbietet und den Biſchöfen die Abſtellung beſonderer (nicht genannter) Mißbräuche überläßt. Vergl. dazu Bellarmin de indulgent. 1, 1.: Indulgentias vocant *remissiones* poenarum, quae saepe remanent eluendae post re-

issionem culparum et reconciliationem. cap. 5.: Dat Pontifex ere indulgentiam (i. e. absolvit et solvit ex thesauro Satisfactionum Chr. et Sanctorum) subditis suis — —; contra autem defunctis non dicitur dare simpliciter indulgentiam, sed per modum uffragii, quia non ipse sed deus acceptat compensationem ro defunctis et eosdem absolvit, pontifex autem solum offert ex esauro justam compensationem. cap. 14.: Vera sententia est, dulgentias prodesse defunctis per modum suffragii — — quoodo prosunt suffragia, quae pro defunctis fieri solent (Meſſen, ebete, Almoſen ꝛc.). — Indulgentiae liberant homines a reatu oenae non solum coram ecclesia, sed etiam coram Deo. cap. 7.

Dieſe ganze römiſch-katholiſche Bußtheorie iſt aber den Proteanten ein wahrer Greuel in den Augen. Zuerſt nehmen dieſelben hon großen Anſtoß an dem katholiſchen Begriff der Contritio, in elchem ſich wieder der Mangel eines tiefern Bewußtſeins der Sünde igt, indem ſchon in der Contritio der Vorſatz der Beſſerung und ie wiederaufwachende Liebe zu Gott mit inbegriffen ſein ſoll, und dem ſo dieſelbe mehr als etwas Actives und aus dem freien Willen ervorgegangenes (und darum auch als etwas Verdienſtliches, meriam e congruo), denn als etwas rein Paſſives, von Gott Gewirktes ebacht und ſtatt ihrer auch die bloße Attritio in der Beichte für hinänglich geachtet wird. Vergl. Schmalk. Art. III. c. 3. Dann können le in der Verpflichtung des Beichtenden, alle ſeine Sünden einzeln ufzuzählen und zu nennen, nur ein unchriſtliches Gebot aus den inſterſten Zeiten des Mittelalters und eine Marterkammer der Gewiſſen (conscientiarum carnificinam) erblicken[8]), weil es rein unmöglich iſt, dieſer Verpflichtung nachzukommen, und weil ja auch der oben ngeführten laxern Erklärung des Trident. Concils gegenüber doch immer der Grundſatz feſtſteht: „non confessum, non remissum“, nd das ſtrenge Gebot jenes Concils, auch die verborgenſten Sünden zu erforſchen und alle Umſtände dabei mit zu nennen[9]). Inſonderheit

8) *Apol.* p. 160: Quales ibi labyrinthi, quanta fuit carnificina optimarum mentium! Nam feros et profanos ista terriculamenta nihil morebant.

9) Nach der bekannten Regel: Quis, quid, ubi, per quos, cur, quomodo, quando peccasti, dices, ut sit confessio vera.

können ſie nicht zugeben, daß Chriſtus die Geiſtlichen zu Richtern an ſeiner Statt verordnet habe, und zwar cum ea potestate, ut sine ipsorum sententia nemo post baptismum lapsus reconciliari possit (wie Bellarmin ſagt); denn die Schlüſſelgewalt iſt genau genommen nur die Gewalt, die Chriſtus nicht Einzelnen, ſondern ſeiner ganzen Kirche gegeben hat, den reuigen Sündern aus dem Evangelio die Sündenvergebung aus Gottes Wort zu ihrem Troſte anzukündigen (Schmalk. Art. 3, 7.), daher der Geiſtliche nicht als Richter, ſondern als Diener des Evangelii abſolvirt[10]), und am Ende in der Noth ein Laie den andern abſolviren kann. (Art. Smalc. a. a. O. Beda Venerab. Petrus Lombardus.) Am allermeiſten Anſtoß muß aber die Lehre von den Satisfactionen erregen. Denn erſtens iſt der Grundſatz, auf dem ſie fußt: remissa culpa remanere saepe reatum poenae temporalis, ganz ſchriftwidrig und geradezu widerſinnig (vergl. Pſ. 32, 1. 2. Jeſ. 38, 17. Mich. 7, 19. Röm. 8, 1. 14. 31.), wie er denn auch das Verdienſt Chriſti, durch welches das Strafverhältniß des Menſchen gänzlich aufgehoben wird, ſchändlich ſchmälert (Jeſaj. 53, 4. 5.), und dann iſt es ganz falſch, daß der Menſch mit ſeinen guten Werken Gott einen Dienſt erweiſen oder bei ihm irgend etwas verdienen könne. Gebet, Almoſen und Faſten ſind zwar gute und nützliche Uebungen, aber nur kein Cultus dei, durch den man Gnade verdienen kann. Das, worauf bei der Vergebung der Sünden und darum auch bei der Buße nach der Contritio Alles ankommt, bleibt immer der Glaube, der Chriſti Verdienſt ergreift, der macht das Herz wieder freudig und eifrig zu allen guten Werken. Aber dieſen Glauben betrachten die Katholiken gar nicht als ein weſentliches Stück der Buße, und darum kommt auch die von ihnen belobte Buße mit ihren drei Beſtandtheilen zuletzt blos auf die des Verräthers Judas hinaus, der ſich dabei erhenkte. Vergl. dazu Apolog. p. 183.: „Von den äußerlichen Ceremonien der öffentlichen Buße (in der alten Kirche) iſt auch das Wort Satisfactio oder Genugthuung herkommen. Denn die Väter wolten diejenigen, ſo in öffentlichen Laſtern erfunden, nicht

10) *Apol.* p. 181. Boerner a. a. O. p. 408: Potestas peccata remittendi, a Christo ministris v. d. data, est διακονική et in eo consistit, ut remissionis peccat. beneficium, Christi merito partum, vere poenitentibus *absolutione sua* confirment.

wieder annehmen, ohne eine Strafe. Und dies hatte viel Urſachen. Denn es dienet zu einem Exempel, daß öffentliche Laſter geſtraft würden .... Dieſelbigen Ceremonien alle ſind nun vorlängſt abkommen, und iſt nicht noth, daß man ſie wieder aufrichte, denn ſie thun gar nichts zur Verſühnung für Gott. Auch iſt das der Väter Meinung in keinem wege geweſt ..... Nun aber, ſo dieſelbige Weiſe der öffentlichen Buße abgekommen iſt, iſt blieben der Name Satisfactio. und iſt noch blieben der Schatten des alten Brauchs, daß ſie in der Beichte Genugthuung auflegen, und nennens Opera non debita, wir nennens Satisfactiones canonicas. Davon lehren wir, wie von Erzählung der Sünden, nämlich, daß dieſelbigen öffentlichen Ceremonien von Gott nicht geboten ſind, auch nicht helfen zur Vergebung der Sünde. — — Letzteres zu beweiſen (oder wenigſtens das, daß durch die Satisfactiones compenſirt werde ein Theil der zeitlichen Strafen und der Pein des Fegfeuers), ziehen die Widerſacher viel Sprüche an, daß ſie den Unerfahrenen einen Schein machen z. B. thut Buße, bringet Früchte der Buße, begebet eure Glieder zum Dienſt der Gerechtigkeit ꝛc. ... Damit wollen die verzweifelten Sophiſten beweiſen, daß Gott Sünde nicht vergebe, ohne um der erdichteten Satisfaction willen. Wer hat die groben unverſchämten Eſel ſolche Dialectiken gelehret?“ p. 166. — „Chriſtus, da er ſpricht: thut Buße, redet wahrlich von der ganzen Buße und von dem ganzen neuen Leben und ſeinen Früchten. Er redet nicht von den heuchleriſchen Satisfactionen, davon die Scholastici träumen, und dürfen ſagen: daß ſie denn auch gelten für Gott für die Strafe, wenn ſie in Todſünden geſchehen. Das ſollte freilich ein köſtlicher Gottesdienſt ſeyn.“ p. 188. — „Sie ſagen auch: die Satisfactiones ſeien Werke, die wir nicht ſchuldig ſeyn. Die heil. Schrift aber in den Sprüchen, ſo angeführt, fordert ſolche Werke, die wir ſchuldig ſeyn.“ p. 189. Conf. Helv. II. cap. 24.: Improbamus illos, qui suis satisfactionibus existimant se pro commissis satisfacere peccatis. Nam docemus, Christum unum morte vel passione sua esse omnium peccatorum satisfactionem, propitiationem vel expiationem. Conf. Wirtemb. p. 113.: De oratione, jejunio, eleemosyna et aliis id genus operibus sentimus, ea diligentissime sectanda esse, sed longe alium habere usum, quam quod vel meritis suis satisfaciant deo pro pecc. nostr., vel applicent nobis meritum Christi. C. A.

Adam, macht uns ganz andere Menſchen, von Herzen, Muth, Sinn und allen Kräften und bringet den heil. Geiſt mit ſich. O es iſt ein lebendig, geſchäfftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich, daß er nicht ohne Unterlaß ſollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun ſind, ſondern ehe man fraget, hat er ſie gethan, und iſt immer im Thun. p. 700.: die Werke, ſo zu Erhaltung äußerlicher Zucht gehören, welche auch von den Ungläubigen und Unbekehrten geſchehen und erfordert werden, obwohl für der Welt dieſelbigen löblich, darzu auch von Gott in dieſer Welt mit zeitlichen Gütern belohnet werden: jedoch weil ſie nicht aus rechtem Glauben gehen, ſind ſie für Gott Sünde, das iſt, mit Sünde beflecket, und werden vor Gott für Sünde und unrein um der verderbten Natur willen und weil die Perſon mit Gott nicht verſöhnet iſt, gehalten [3]): denn ein böſer Baum kann nicht ꝛc.; was nicht aus dem Glauben gehet, das iſt Sünde. — Daher können (p. 700) rechtſchaffene gute Werke nicht aus eigenen natürlichen Kräften geſchehen. p. 692.: denn gute Werke gehen nicht vor dem Glauben her, auch nicht die Heiligung vor der Rechtfertigung, ſondern erſtlich wird in der Bekehrung durch den heil. Geiſt der Glaube aus dem Gehör des Evangelii in uns angezündet, derſelbe ergreifet Gottes Gnade in Chriſto, dadurch die Perſon gerechtfertigt wird, darnach, wenn die Perſon gerechtfertigt iſt, ſo wird ſie auch durch den heil. Geiſt verneuert und geheiligt, aus welcher Verneuerung und Heiligung alsdann die Früchte der guten Werke folgen. Et haec non ita divelluntur, quasi vera Fides aliquando et aliquandiu stare possint cum malo proposito, sed ordine causarum et effectuum, antecedentium et consequentium ita distribuuntur, manet enim, quod Lutherus recte dicit: Bene conveniunt et sunt connexa inseparabiliter, Fides et opera: sed sola fides est, quae apprehendit benedictionem sine operibus, et tamen nunquam est sola.

Obwohl nun aber in dem Satze, daß die guten Werke die Früchte

---

3) Deshalb iſt aber die justitia civilis oder rationis der noch nicht Wiedergebornen immer noch im relativen Sinne Tugend, und nicht ſchlechthin etwas Böſes, ſondern nur nicht die rechte, gottgefällige Tugend. S. Apolog. p. 64. Baur, der Gegenſatz des Katholicismus ꝛc. S. 68 f.

vom heil. Geiſte uns geſchenkte oder in uns gewirkte Glaube zeigt ſich nämlich als eine wahre Kraft Gottes, durch die wir nun ſelber den heil. Geiſt empfangen, um durch ihn wiedergeboren, erneuert und geheiligt zu werden, welche innere Umwandlung ſich dann nothwendig durch gute Werke zu erkennen giebt.

Unter guten Werken werden aber nur ſolche Willensregungen, Tugenden und Handlungen verſtanden, die mit dem göttlichen Geſetze als ihrer Norm übereinſtimmen, und zwar nicht blos äußerlich, ſondern auch in ihren Motiven, indem ſie aus wahrer kindlicher Gottesfurcht und Gottesliebe hervorgegangen ſind [2]). Und von dieſen Werken wird nun erſtens gelehrt, daß ſie blos bei den Wiedergebornen und Gerechtfertigten zu ſuchen, bei dieſen aber auch jederzeit als die Früchte des wahren Glaubens an Gottes Gnade in Chriſto zu finden ſind. S. C. A. act. 12. Art. 6. („vom neuen Gehorſam"): Item docent, quod fides illa debeat bonos fructus parere et quod oporteat bona opera, mandata a Deo, facere propter voluntatem Dei. Act. 20.: Tantum fide apprehenditur remissio peccatorum ac gratia. Et quia per fidem accipitur Spiritus S., jam corda renovantur et induunt novos affectus, ut parere bona opera possint. Sic enim ait Ambrosius: Fides bonae voluntatis et justae actionis genitrix est. Apol. 83.: Postquam fide justificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere . . . . et obedire ei in afflictionibus. p. 68.: Fides, quia in poenitentia h. e. in terroribus consolatur et erigit corda, regenerat nos et affert spiritum s., ut deinde legem Dei facere possimus, videlicet diligere Deum, vere timere Deum etc. F. C. p. 701.: Derhalben der recht guten und Gott wohlgefälligen Werke, die Gott in dieſer und zukünftiger Welt belohnen will, Mutter und Urſprung iſt der Glaube . . ., von dem Luther ſagt, er iſt ein göttlich Werk in uns, das uns verwandelt, uns neu gebieret aus Gott und tödtet den alten

2) F. C. p. 700: „daß rechtſchaffene gute Werke nicht ſeyen, die ihm ein jeder guter Meinung ſelber erdenket, oder die nach Menſchenſatzungen geſchehen, ſondern die Gott ſelber in ſeinem Wort fürgeſchrieben und befohlen hat." Apolog. p. 198. Und dabei wird angenommen, daß von Chriſto in dem Evangelium keine neuen Gebote gegeben worden ſind, wie die Katholiken fälſchlich behaupten.

Adam, macht uns ganz andere Menschen, von Herzen, Muth, Sinn und allen Kräften und bringet den heil. Geist mit sich. O es ist ein lebendig, geschäfftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan, und ist immer im Thun. p. 700.: die Werke, so zu Erhaltung äußerlicher Zucht gehören, welche auch von den Ungläubigen und Unbekehrten geschehen und erfordert werden, obwohl für der Welt dieselbigen löblich, darzu auch von Gott in dieser Welt mit zeitlichen Gütern belohnet werden: jedoch weil sie nicht aus rechtem Glauben gehen, sind sie für Gott Sünde, das ist, mit Sünde beflecket, und werden vor Gott für Sünde und unrein um der verderbten Natur willen und weil die Person mit Gott nicht versöhnet ist, gehalten [3]): denn ein böser Baum kann nicht ꝛc.; was nicht aus dem Glauben gehet, das ist Sünde. — Daher können (p. 700) rechtschaffene gute Werke nicht aus eigenen natürlichen Kräften geschehen. p. 692.: denn gute Werke gehen nicht vor dem Glauben her, auch nicht die Heiligung vor der Rechtfertigung, sondern erstlich wird in der Bekehrung durch den heil. Geist der Glaube aus dem Gehör des Evangelii in uns angezündet, derselbe ergreifet Gottes Gnade in Christo, dadurch die Person gerechtfertigt wird, darnach, wenn die Person gerechtfertigt ist, so wird sie auch durch den heil. Geist verneuert und geheiligt, aus welcher Verneuerung und Heiligung alsdann die Früchte der guten Werke folgen. Et haec non ita divelluntur, quasi vera Fides aliquando et aliquandiu stare possint cum malo proposito, sed ordine causarum et effectuum, antecedentium et consequentium ita distribuuntur, manet enim, quod Lutherus recte dicit: Bene conveniunt et sunt connexa inseparabiliter, Fides et opera: sed sola fides est, quae apprehendit benedictionem sine operibus, et tamen nunquam est sola.

Obwohl nun aber in dem Satze, daß die guten Werke die Früchte

---

3) Deshalb ist aber die justitia civilis oder rationis der noch nicht Wiedergebornen immer noch im relativen Sinne Tugend, und nicht schlechthin etwas Böses, sondern nur nicht die rechte, gottgefällige Tugend. S. Apolog. p. 64. Baur, der Gegensatz des Katholicismus ꝛc. S. 68 f.

der wahren Buße ſind, der Sinn liegt, daß ſie von denen, die der Sohn Gottes befreit hat, willig und aus freiwilligem Geiſte geſchehen (sponte, libero spiritu), ſo iſt doch deshalb zweitens immer zu lehren, daß dieſelben nöthig ſind, daß es nöthig iſt, ſie zu thun, daß wir ſie nothwendig thun ſollen und müſſen, und daß es alſo nicht, wie Etliche meinen, in der freien Willkühr (in arbitrio) der Gläubigen ſteht, ſie zu thun und zu laſſen. Dabei iſt aber auch der Unterſchied zu merken: Necessitas ordinis, mandati et voluntatis Christi ac debiti nostri, non autem necessitas coactionis, das iſt: wenn dies Wort (nöthig) gebraucht wird, ſoll es nicht von einem Zwang, ſondern allein von der Ordnung des unwandelbaren Willens Gottes, deß Schuldner wir ſind, verſtanden werden. So erklärt ſich die F. C. weiter im 4. Art., zuerſt zur Beſeitigung eines Mißverſtändniſſes über das Wort necessitas, das manche von Zwang verſtanden und daher verwarfen, dann aber auch gegen die Behauptung der Antinomiſten, daß es überhaupt ganz unnöthig und falſch ſei unter den Chriſten noch das Geſetz zu treiben, da dieſe vielmehr aus dem Evangelio zu guten Werken zu ermahnen ſeien, und noch mehr gegen die Behauptung, daß der Glaube auch ohne gute Werke ſein könne. S. a. a. O. p. 588. und 702 f. Gegen dieſe wird alſo in Uebereinſtimmung mit der A. C. und Apologie behauptet, daß gute Werke nothwendig ſind: 1) propter mandatum Dei (1 Theſſal. 4, 3. Röm. 12, 2.), 2) propter nostrum debitum, quo cum creationis jure, tum redemtionis beneficio ad ea facienda sumus obstricti (Mal. 1, 6. 1 Cor. 6, 20. Eph. 2, 10. Tit. 2, 14.), 3) propter fidei, qua justificamur, consequentiam, ex qua fidem bona opera ut effectus causam suam sequuntur (Gal. 5, 6. Jac. 2, 17.). Vergl. dazu Apol. p. 95.: Sunt enim facienda opera propter mandatum Dei, item ad exercendam fidem[4]), item propter confessionem et gratiarum actionem. Und dabei muß auch noch zur Empfehlung derſelben

---

4) „Das aber hat die Meinung nicht, als ob die Werke hinfürder den Glauben und die damit empfangene Gerechtigkeit erhalten helfen müßten; denn der Glaube iſt das einige Mittel, dadurch Gerechtigkeit und Seligkeit nicht nur empfangen, ſondern auch erhalten wird, und der Glaube kommt allein aus der Predigt des Evangelii durch den heil. Geiſt.“ F. C. 705 ff.

veras causas fiunt, et ad veros fines referuntur) indicia sunt aeternae salutis etc.

Dabei iſt jedoch auch 4) nicht zu vergeſſen, daß kein Wiedergeborner das Geſetz Gottes vollkommen erfüllt noch erfüllen kann und daß alle guten Werke der Wiedergebornen derjenigen Vollkommenheit ermangeln, die ſie nach der Norm des göttlichen Geſetzes haben ſollen und darum Gott immer nur wegen des Glaubens an ſeine Gnade in Chriſto gefallen. Sie werden alſo erſt dadurch wahrhaft gut und gottgefällig, daß die Perſon in Chriſto Gott angenehm iſt wegen ihres Glaubens, aber ſie ſind und können es nicht an ſich ſein. Denn zur Erfüllung des göttlichen Geſetzes gehört ein vollkommener innerer und äußerer Gehorſam, der das Geſetz in allen ſeinen Stücken und nach allen Seiten hin erfüllt, und zwar aus der reinſten und innigſten Liebe; Matth. 22, 27 f. Marc. 12, 31 f. Galat. 3, 10. Jac. 2, 10. Und zu einem ſolchen Gehorſam bringen wir es nicht, wie das jeden ſein ſittliches Bewußtſein ſagt, können es aber auch nicht dazu bringen, weil uns in der Taufe die Erbſünde zwar vergeben, aber nicht weggenommen, und weil in der Wiedergeburt die Macht der Concupiscenz zwar geſchwächt, gedämpft und gebrochen, aber doch nicht ganz unterdrückt und aufgehoben wird. Apol. p. 89: Illa legis impletio non obedientia erga legem est quidem justitia, cum est integra, sed in nobis est exigua et immunda. Ideo non placet propter se ipsam etc. — p. 91: Tota scriptura, tota ecclesia clamat, legi non satisfieri. Non igitur placet illa inchoata legis impletio propter se ipsam, sed propter fidem in Christum. Alioqui lex semper accusat nos: Quis enim satis diligit, aut satis timet Deum? Quis satis patienter sustinet afflictiones a Deo impositas? Quis non saepe dubitat? . . . Quis non irritatur a concupiscentia? Rom. 7, 19. 25. Ps. 143, 2. 32, 2. 6: (pro hoc orabit ad te omnis Sanctus), ubi ostendit, Sanctos etiam oportere petere remissionem peccatorum. (p. 121: cum tamen vix imbecillis et exigua Legis impletio contingat etiam Sanctis.) F. C. p. 678: Rejicitur pontificum et monachorum doctrina, quod homo, postquam regeneratus est, legem dei in hac vita perfecte implere possit (vergl. p. 829, wo daſſelbe gegen die Schwenkfeldiner geſagt wird.). p. 719 (de tertio usu legis): At vero credentes in hac vita non perfecte, completive vel consummative (ut

veteres locuti sunt) renovantur. Et quamvis ipsorum peccata Christi obedientia absolutissima contecta sint, ut credentibus non ad damnationem imputentur, et per Spir. S. veteris Adami mortificatio et renovatio in Spiritu mentis eorum inchoata sit: tamen vetus Adam in ipsa natura omnibusque illius interioribus et exterioribus viribus adhuc semper inhaeret. Vergl. Conf. Helv. II. c. 16. Heidelb. Catech. 62: „Auch unſere beſten Werke in dieſem Leben ſind alle unvollkommen und mit Sünden befleckt.“

Und daraus folgt nun endlich 5) daß alle Menſchen ohne Ausnahme, auch die Wiedergebornen und Geheiligten der Buße fortwährend bedürfen; denn obſchon die Letztern als ſolche vorſätzlich nicht ſündigen (1 Joh. 3, 9.), ſo ſündigen ſie doch wegen der ihnen anhaftenden Erbſünde oft aus Unwiſſenheit und Schwachheit, daher ſie täglich Buße thun müſſen (poenitentia stantium, quae a lapsorum poenitentia non essentialiter, sed gradibus tantum differt.). Ja, ſie ſind auch nicht vor vorſätzlichen oder wiſſentlichen Sünden ſicher, durch die ſie die Rechtfertigung wieder verlieren; wovon weiter unten. C. A. art. 12: (Damnantur), qui contendunt quibusdam tantam perfectionem in hac vita contingere, ut peccare non possint. Art. Schm. III, 3: Unmöglich iſt's geweſt, daß die Papiſten ſolten recht von der Buße lehren, weil ſie die rechten Sünden nicht erkenneten, denn ſie halten von der Erbſünde nicht recht, ſondern ſagen: die natürlichen Kräfte des Menſchen ſeyn ganz und unverderbt blieben ꝛc. — Hieraus müßte nun folgen, daß ſie allein die wirklichen Sünden büßeten, als böſe bewilligte Gedanken (denn böſe Bewegung, Luſt, Reizung war nicht Sünde) böſe Worte, böſe Werke, die der freie Wille wohl hätte können laſſen. — — Wo nun etliche waren, die nicht ſolcher wirklicher Sünden mit Gedanken, Worten und Werken ſich ſchuldig däuchten: wie ich und meines Gleichen in Klöſtern und Stiften, Mönch und Pfaffen ſeyn wollten, die wir mit Faſten, Wachen, Beten ꝛc. uns wehreten wider böſe Gedanken: — — — dieſe durften der Buße nicht, denn was wollten ſie bereuen, weil ſie in böſe Gedanken nicht willigten? — — Nun aber gebeut Gott allen Menſchen an allen Enden Buße zu thun (Act. 17, 30.), weil keiner gerecht iſt (Röm. 3, 10.). Und dieſe Buße iſt nicht ſtücklich und betteliſch, wie jene, ſo nur die wirklichen Sünden büßet — — —, ſondern ſtößt Alles in Haufen und ſpricht: es ſey alles und eitel Sünde

mit uns. Und ſie währet bei den Chriſten bis in den Tod, denn ſie beißt ſich mit der übrigen Sünde im Fleiſche (luctatur cum peccato residuo in carne) durchs ganze Leben, wie St. Paulus Röm. 7, 13. zeuget, daß er kämpfe mit dem Geſetz ſeiner Glieder ꝛc., und das nicht durch eigene Kräfte, ſondern durch die Gabe des heiligen Geiſtes, welche folget auf die Vergebung der Sünden. Dieſelbe Gabe reinigt und feget täglich die übrigen Sünden (reliquias peccati) aus und arbeitet, den Menſchen recht rein und heilig zu machen. p. 321. 325. 327. Apol. p. 193: Neque hic excludimus mortificationes externas corporis, quae sequuntur veros animi dolores. p. 213: Et haec exercitia (Luc. 21, 34. 1 Cor. 9, 27.) suscipienda sunt, non quod sint cultus justificantes, sed ut coerceant carnem, ne saturitas obruat nos et reddat securos et otiosos.

§. 21.

Lehre der Katholiken und der andern Parteien.

Die Katholiken mengen die Lehre von den guten Werken mit in die Lehre von der Rechtfertigung ein, da dieſe bei ihnen weſentlich in der Heiligung beſteht. Und dabei weichen ſie nun in folgenden Punkten von den Proteſtanten ab.

Erſtens behaupten ſie, gemäß ihrer Lehre von dem durch die Erbſünde blos geſchwächten freien Willen, daß nicht alle Werke der Nichtwiedergebornen nothwendig Sünde ſeien. Conc. Tr. Sess. 6, can. 7: Si quis dixerit, opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut, quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare: anathema sit. Unter wahrhaft guten Werken verſtehen ſie aber die, welche der vom Geiſt des chriſtlichen Glaubens und der chriſtlichen Liebe beſeelte (und dadurch gerechtfertigte) Menſch gemäß dem göttlichen Geſetze, dem Evangelio Chriſti und den Satzungen der Kirche vollbringt. Daß ſolche Werke allein die Frucht des rechtfertigenden Glaubens ſeien, der Chriſti Verdienſt ergriffen hat, ſtellen ſie in Abrede.

Zweitens behaupten ſie, daß ſchon allen den Willensregungen (der activen Reue mit den guten Vorſätzen), durch die ſich der Menſch

zum Empfang der ersten Rechtfertigung disponirt und allen den Werken, die er während dieser Selbstdisposition thut, ein meritum e congruo zukomme[1]), während man sich durch die aus dem Princip der Rechtfertigung, der wahren christlichen Liebe, hervorgegangenen, denen ein meritum de condigno zukomme, wirklich Mehrung der Gnade und ewiges Leben verdienen könne und müsse, daher sie nothwendig zur Seligkeit seien. Vergl. außer den schon in Abschnitt von der Rechtfertigung angeführten Stellen, C. Tr. 6, can. 32: Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et J. Chr. meritum fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae consecutionem atque etiam gloriae augmentum: anathema sit. Bellarmin., de justificat. V. p. 551 und 577: opera bona justorum, ex charitate facta, vere et proprie esse merita — — meritoria esse vitae aeternae ex condigno; non solum ratione pacti, sed etiam ratione operis. Derselbe beruft sich dort im 3. Cap. 1) auf solche Stellen der Schrift, wo das ewige Leben ein Lohn genannt wird, z. B. Matth. 5, 12. 20, 8 (ohne mit Paulus, Röm. 4, 4. zwischen mercedem gratiae et debiti zu unterscheiden, wie die Protestanten erinnern); 2) auf die Stellen, wo es heißt, daß dem Menschen im Himmel nach seinen Werken Belohnung werden wird, Ps. 62, 13; Matth. 16, 27 (Falso autem, quae in his locis occurrit phrasis: κατὰ τὰ ἔργα secundum opera, ita explicatur, ac si bona opera proportionis, dignitatis, meritive rationem habeant ad vitam aeternam. Boerner a. a. O. p. 500. Es sind ihnen Belohnungen zugedacht, aber sie verdienen nicht das ewige Leben selber.); 3) auf Matth. 25, 34 ff.: „kommet her — ererbet das Reich —. Denn ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich" ꝛc. (wogegen die Protestanten das ererben betonen, in γὰρ eine particulam ratiocinativam, non causalem und in den genannten guten Werken etwas Gutes darum erblicken, weil sie die Zeichen, Merkmale und Früchte des wahren Glaubens sind; 4) auf Gott, den gerechten Richter,

1) Die wahre Pönitenz, active Reue, wird im Catech. Roman. Lib. II. p. 559 f. selber eine Tugend genannt.

2 Timoth. 4, 8. Hebr. 6, 10. (Sed a justitia Dei et constantia in servandis promissionibus, ad justitiam operum horumque meritum non valet consequentia.); 5) auf die Stellen, wo das ewige Leben den guten Werken verheißen iſt, Matth. 19, 17. 1 Tim. 4, 8. Jac. 1, 12. (Aber die Verheißungen ſind gratuitae und ſchließen das Verdienſt der Werke aus; 6) auf 2 Theſſ. 1, 5: „daß ihr würdig werdet zum Reiche Gottes (d. h. aber: in eine dem Reiche Gottes moraliſch angemeſſene, oder Gott um Chriſti willen wohlgefällige Verfaſſung kommt); 7) auf Röm. 2, 11: „vor Gott iſt kein Anſehen der Perſon" ꝛc.

Drittens behaupten ſie, daß die Wiedergebornen nicht nur die Gebote Gottes vollkommen erfüllen, ſondern auch noch andere, ſchwerere und verdienſtlichere gute Werke thun können. Und bei der Vertheidigung des erſten Satzes beſchuldigen ſie denn die Proteſtanten, daß ſie das göttliche Geſetz für ſchlechthin unerfüllbar erklärten und ſo nicht aufrichtig auf die Erfüllung deſſelben dringen könnten, was höchſt nachtheilig auf die Sitten wirke. Die Erklärung des tridentiner Concils, Sess. 6, cap. 11. lautet darüber: Nemo autem, quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet; nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti: Dei praecepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis; et adjuvat, ut possis. Cujus mandata gravia non sunt (Joh. 5, 3. Matth. 11, 30. Qui sunt filii Dei, Christum diligunt, qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermones ejus (Joan. 14, 23.). Quod utique cum divino auxilio praestare possunt. Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi. — — — Unde constat eos orthodoxae religionis doctrinae adversari, qui dicunt, justum in omni bono opere saltem venialiter peccare, aut, quod intolerabilius est, poenas aeternas mereri[2]).

2) Was den guten Werken der Gläubigen Mangelhaftes anhaftet, iſt nicht eigentlich Sünde nach der Anſicht der Katholiken. Dagegen erinnert aber Chemnitz mit Recht, das ſei erſtens gegen Röm. 7, 14. und 1. Kor.

In dieſer Erklärung iſt aber von vornherein Manches enthalten, was die Proteſtanten gar nicht in Abrede ſtellen, z. B. daß der Menſch verpflichtet ſei, Gottes Geſetz zu erfüllen und daß Gottes Kinder Gott und Chriſtum lieben und ſeine Gebote halten. Auch meinen die Proteſtanten nicht, daß es den Gläubigen ſchlechthin unmöglich ſei, einen neuen Gehorſam zu zeigen und Gott zu lieben, ſondern ſie leugnen nur die Möglichkeit eines vollkommenen Gehorſams, abſolut guter Werke, was das Concil nicht wiſſen will und welche Möglichkeit es von vornherein klug genug ſelber nicht ausdrücklich behauptet, ſondern erſt am Schluſſe aus ſeinen Worten ſchließen läßt. Vergl. darüber die treffenden Bemerkungen in Chemnitii Examen I, 10. f. 256 ff., wo auch ſchon, mit Berufung auf den heiligen Bernhard, geſagt wird, daß das Sittengeſetz ideale Forderungen an den Menſchen ſtelle, nicht um ihn laß, ſondern recht demüthig, eifrig und heilsbegierig zu machen. — Möhler erinnert hierbei, die Proteſtanten machten von der nie ganz zu überſchauenden Wirklichkeit (der Nichterfüllung) einen unſtatthaften Schluß auf die Unmöglichkeit, und beſtimmten alſo auch das Mögliche und Erreichbare (in ganz gemeiner Weiſe) nach dem erfahrbar Wirklichen. Aber beides iſt falſch. Der Grund der Unmöglichkeit eines vollkommenen Gehorſams liegt in dem nie völlig ertödteten alten Adam, wovon die Katholiken nichts wiſſen wollen, und zur Norm des ſittlichen Strebens dient den Proteſtanten vielmehr ein Geſetz, deſſen ideale Forderungen nicht von ihnen, ſondern von den Katholiken verkannt werden, wenn dieſe ſagen, ein Geſetz könne und dürfe überhaupt nichts Ideales enthalten, was es fordere, müſſe vollkommen erfüllt werden können und werde daher auch in der Wirklichkeit zu finden ſein. (Vergl. Baur p. 296 ff., der die Gemeinheit der jeſuitiſchen Moral aus jenem Grundſatze ableitet.)

Aber von den Katholiken wird bei dieſer Gelegenheit, wie ſchon erwähnt, noch mehr behauptet, nämlich daß der Wiedergeborne auch Werke thun könne, die mehr als genügend ſeien (opera supererogationis) und durch die er ſich eine beſondere ſittliche

4, 4., und dann ſei auch das Argument nicht zu entkräften: peccatum est praevaricatio legis divinae: sed nemo sanctorum in hac vita caret peccato: ergo nemo in hac vita perfecte satisfacit legi, sed omnes sunt praevaricatores legis, quia peccatores.

Vollkommenheit, ja Heiligkeit und ein höheres Verdienſt vor Gott erwerben könne; denn außer den ſtrengen Geboten des Geſetzes, die alle Menſchen angehen, gebe es auch noch in dem Evangelio Chriſti mehrere consilia evangelica, deren Befolgung den Chriſten blos anempfohlen, nicht ſtreng zur Pflicht gemacht ſei, und wer dieſe alſo befolge, der thue mehr, als er nöthig habe und erlange eine überſchüſſige Verdienſtlichkeit. Eigentlich ſymboliſch iſt dieſe Lehre nicht, obwohl ſie vom Catech. Rom. 3, 3. 24. angedeutet wird, aber deshalb iſt ſie doch immer allgemeine Kirchenlehre, wie ſie denn auch als ſolche Möhler wieder vertheidigt hat. Vergl. Bellarmin. de monachis c. 7: Consilium perfectionis vocamus opus bonum, a Christo nobis non imperatum sed demonstratum, non mandatum sed commendatum. Differt a praecepto ex parte materiae, ex p. subjecti, ex p. formae, ex p. finis ..... (es iſt ſchwerer, geht nicht Alle an, beruht auf keiner Verpflichtung und kann alſo ohne Sünde unterlaſſen werden). Cap. 8; Sententia est catholicorum omnium, multa esse vere et proprie consilia evangelica, sed praecipue tria, continentiam, obedientiam et paupertatem, quae nec sint praecepta nec indifferentia, sed deo grata et ab illo commendata (Matth. 19, 11. 1. Cor. 7, 1. 7.). Dieſe drei genannten Rathſchläge ſind aber bekanntlich die drei Mönchsgelübde (vota monastica) und ſo gründet ſich auf dies Dogma das Mönchsweſen oder der Stand der Religioſen, von dem Bellarmin a. a. O. c. 2. ſagt, daß er ſei status hominum ad perfectionem chr. per paupertatis, continentiae et obedientiae vota tendentium, und den das Concil v. Trident in ſeinen reformatoriſchen Decreten (z. B. Sess. 25: de regularibus et monialibus) vorausgeſetzt und darum anerkannt hat.

In der A. C. und deren Apologie wird die Lehre von den opp. supererogationis mehrmals widerlegt (z. B. p. 33. p. 190 f. 282.)[3] und ebenſo die Verdienſtlichkeit und Zuläſſigkeit der Mönchsgelübde beſtritten. A. C. p. 32. Apol. p. 279 f.: Primum hoc certissimum est, non esse licitum votum, quo sentit is, qui vovet, se mereri remissionem peccatorum coram deo aut satis-

3) Unter andern auch, weil die genannten consilia evangelica in dem Sinne, wie ſie die Katholiken verſtehen, ganz unevangeliſch ſind.

facere pro peccatis coram deo.... Secundo obedientia, paupertas et coelibatus, si tamen non sit impurus, exercitia sunt adiaphora et sancti viri iis usi sunt propter utilitatem corporalem.... non quod opera per se sint cultus. Nach p. 34. der A. C. giebt es wohl licita vota; aber diese dürfen erstens nicht gegen Gottes Gesetz sein (nach der Regel: in omni voto jus superioris excipitur), und debent esse in re possibili, voluntaria, sponte et consulto concepta. At quomodo sit in potestate hominis perpetua castitas, non est ignotum. Et quotusquisque sponte et consulto vovit? Außer dem Taufgelübde giebt es keins, das als cultus divinus zu betrachten ist, was die Katholiken bestreiten. C. Trid 7. can. 9.

Nach solchen Behauptungen von der Tugend der Wiedergebornen müssen auch endlich die Katholiken glauben, daß es wirklich (nach Luc. 15, 7.) Gerechte geben könne und gebe, die der Buße nicht bedürfen. Bellarmin nimmt die Gerechten ausdrücklich von der allgemeinen Pflicht der Buße aus (De Poenit. I, 19. 4.), und er kann auch eigentlich gar nicht anders nach dem, was seine Kirche von der in den Wiedergebornen bleibenden Concupiscenz, von der Vollkommenheit der guten Werke der Gerechtfertigten und von den kleinern läßlichen Sünden lehrt, die uns nicht von Gottes Gnade trennen und nicht gebeichtet zu werden brauchen, also auch der vollen Buße nicht bedürfen. Der Catechismus getraut sich zwar jene Behauptung nicht auszusprechen, sondern meint, daß alle Menschen der Buße bedürfen; aber man sieht nur nicht, was für eine da gemeint sein kann. Erst sagt er im Allgemeinen, daß das Bußsacrament für die Gefallenen sei; dann sagt er besonders von der Reue, quod maxime hortandi et monendi sunt fideles, ut ad singula mortalia crimina proprium Contritionis dolorem adhibere studeant, und von den peccatis venialibus, daß sie nicht gebeichtet zu werden brauchen, also auch auf andere Weise gesühnt werden können, und dabei bemerkt er doch zu Luc. 13, 3: „Nisi poenitentiam habueritis, omnes similiter peribitis: Quod quidem de gravioribus et mortiferis peccatis dictum a Domino est, etsi aliquo etiam Poenitentiae genere indigent leviora peccata, quae venialia vocantur. Sanctus enim Augustinus (Homil. Lib. L, c. 8.) inquit: Cum quaedam sit Poenitentia, quae quotidie in Ecclesia pro peccatis venialibus agitur, illa sane frustra esset, si peccata ve-

nialia absque Poenitentia dimitti possent.“ Es können also da nur einige Satisfactionen gemeint sein, wie ja auch die noch nicht gebüßten Erlaßsünden vollends im Fegfeuer gebüßt werden müssen, und einige Seufzer und Bittgebete um Vergebung.

Die griechische Kirche lehrt von den guten Werken, wie auch von den evangelischen Rathschlägen (Metroph. Critop. Conf. c. 19. Jeremiae Prima Resp. in Act. Würtemb. cap. 20. p. 119.) und vom Mönchsstande in weniger präciser Form ziemlich dasselbe. Mit der täglichen Buße aber, wegen der läßlichen Sünden, scheint die Conf. Orthod. p. 291 f. (bei Kimmel) es ernster zu nehmen, als das Trid. Concil.

Die Quäker stimmen darin mit den Katholiken überein, daß sie lehren, der Wiedergeborne könne die Gebote Gottes vollkommen erfüllen. Barcl. Apol. thes. 7, 3. p. 130: Quia opera renatorum pura et perfecta esse possunt, cum a puro et sancto partu proveniant, ideoque eorum sententia falsa est et veritati contraria, qui ajunt, sanctissima sanctorum opera esse polluta et peccati macula inquinata[4]). Ein eigentliches Verdienst schreiben sie aber den guten Werken nicht bei, obschon sie dieselben nicht von der Rechtfertigung trennen mögen, sondern bei derselben als conditio sine qua non betrachtet wissen wollen.

Die Arminianer und Socinianer müssen ihren Principien gemäß auch eine vollkommene Erfüllbarkeit der göttlichen Gebote annehmen, und thun es auch. Vergl. Conf. Remonstr. 11, 6. u. 7. Aber sie verwerfen die Lehre von den consiliis evangelic. oder opp. supererogationis und die Verdienstlichkeit der guten Werke. Auch wollen sie mit der Erfüllbarkeit der göttlichen Gebote nicht behaupten, daß es wirklich Menschen gebe, die das Gesetz nie im Geringsten übertreten, sondern nur die Meinung zurückweisen, als ob allen unsern guten Werken etwas Sündliches anhafte. Vergl. noch Catech. Racov. qu. 427: Nihilominus tamen eae vires (naturae) non ita prorsus exiguae sunt, ut homo, si vim sibi facere velit, divino

4) In der 8. These selber aber bemerkt Barclai: ista tamen perfectio semper incrementum admittit, remanetque semper aliqua ex parte possibilitas peccandi etc. Also an opp. supererogationis denkt er nicht.

auxilio accedente non possit voluntati divinae obsecundare. Socini Opp. II. p. 464. Ebenso folgt das aus der Lehre der Mennoniten, daß der Mensch durch den lebendigen Glauben eine wirkliche habituelle Gerechtigkeit erlange. S. Brevis Confess. art. 21.

§. 22.

Vom Rückfall in die Sünde und Ungnade.

Mit Ausnahme der strengen Calvinisten oder Particularisten lehren alle christlichen Parteien, daß der wiedergeborne und gebesserte Mensch, bei der in ihm bleibenden, obwohl nach Vieler Urtheil an sich selber nicht sündigen, Concupiscenz, wieder in solche Sünden zurückfallen könne, durch die er momentan die Gnade Gottes (die Rechtfertigung) wieder verliere; denn es gebe zweierlei Sünden, peccata mortalia und venialia, und durch die erstern, die Todsünden, falle man momentan in den Zustand der Unwiedergebornen wieder zurück, so daß die Bekehrung von neuem beginnen müsse. Vergl. A. C. p. 13: Damnant Anabaptistas, qui negant semel justificatos posse amittere Spiritum sanctum. F. C. p. 705: Falsa illa opinio graviter redarguenda atque rejicienda est, quod quidam fingunt, fidem et acceptam justitiam atque salutem non posse ullis peccatis aut sceleribus (tametsi omnino voluntarie et destinata malitia mala opera perpetrentur) amitti. — Conc. Trid. sess. 6. cap. 15: Adversus etiam hominum quorundam callida ingenia .... asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam Justificationis gratiam amitti. cap. 13: Similiter de perseverantiae munere, de quo scriptum est Matth. 10, 22. 24, 13. Ezech. 33.): qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit ..... nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur 1. Cor. 10, 12: qui se existimant stare, videant ne cadant. Phil. 2, 12.

Zwischen den Lutheranern und Katholiken waltet aber schon hier ein Unterschied ob, indem jene bei den Erwählten blos die Möglichkeit eines momentanen Rückfalls, eine momentane Verlierbarkeit der Gnade statuiren und mit den calvinistischen Reformirten die

Möglichkeit einer abſoluten, endlichen (finalen) Verlierbarkeit bei denen, die einmal aus Gnaden erwählt und darum gerechtfertigt worden ſind, leugnen, die Katholiken aber annehmen, daß man die Gnade wohl auch finaliter verlieren könne, was wenigſtens aus der ſchon angeführten Stelle (C. Tr. 6, 15.) hervorgeht. Vergl. F. C. p. 817: Quodsi etiam aliquando in tam graves tentationes inciderint, ut prorsus nullam amplius inhabitantis Spir. Dei virtutem in se animadvertere et sentire possint, ut cum Davide quaeribunda voce dicant: projectus sum a facie oculorum tuorum: tamen rursum se erigant, et illud cum Dav. adjiciant (utcunque aliud in se sentiant): ideo exaudisti ... Cum etiam electio nostra ad vit. aet. non virtutibus aut justitia nostra, sed solo Christi merito et benigna coelestis patris voluntate nitatur, qui seipsum negare non potest: eam ob causam, quando filii ipsius ... in peccata labuntur, per verbum eos ad poenitentiam revocat et Sp. S. per verbum vult in iis efficax esse, ut in viam redeant. Hutteri Compend., loc. 13: Siccine ergo electi non possunt excidere gratia Dei? Immo vero possunt; sed ita, ut per veram poenitentiam et fidem sese rursus virtute Sp. S. ad Deum convertant et ad vitam redeant. Nisi enim redirent, non essent in numero electorum. Die Katholiken aber halten zwar eine Rückkehr zur wahren Buße und zur Gnade auch für möglich und ſelbſt für gewöhnlich, aber das Gegentheil doch nicht für unmöglich, weil ſie einen andern Begriff von Freiheit, Gnade und Rechtfertigung haben. Und ebenſo denken auch die Arminianer: fieri posse, ut ..... totaliter tandemque etiam finaliter (renati) divina gratia excidant. Conf. Rem. 11, 7.

Eine zweite Differenz iſt zwiſchen Katholiken und Lutheranern über die Tod- und Erlaßſünden. Jene ſagen, daß die Todſünden mit dem Glauben beſtehen können; dieſe aber, daß ſie mit ihm nicht beſtehen können, ſondern ſchon aus einer Störung deſſelben hervorgehen und ſeinen völligen Verluſt nach ſich ziehen. Jene ſagen, daß die Erlaßſünden der Gläubigen an ſich läßlich ſind (ex natura sua, ex fundamento materiali), da die fleiſchliche Luſt oder Schwäche, aus der ſie entſpringen, an ſich nichts Sündliches iſt, und da ſie mit der Liebe zu Gott beſtehen können und keine eigentlichen Uebertretungs- ſondern nur Unterlaßſünden ſind; die Lutheraner

aber geben zwar zu, daß eine Sünde größer und ſchwerer ſei, als die andere, behaupten aber, daß zuletzt alle auf eine ἀνομία, praevaricatio legis divinae hinauslaufen, alſo an ſich alle Gottes Strafe und den ewigen Tod verdienen, aber zum Theil wohl darum peccata venialia genannt werden können, weil ſie zum Theil im beſten Glauben begangen und um des Glaubens willen von Gott verziehen werden.

Ueber das Verhältniß der Todſünden zum Glauben vergl. C. Tr. 6. can. 27.: Si quis dixerit, nullum esse mortale peccatum, nisi infidelitatis aut nullo alio . . . . semel acceptam gratiam amitti, anathema sit. can. 28.: Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, — — anath. sit. Apol. A. C. p. 71.: Fides non stat cum peccato mortali. p. 86.: Fides illa, quae accipit remissionem peccatorum — — non manet in his, qui obtemperant cupiditatibus, nec existit cum mortali peccato.

Ueber das Verhältniß der Tod- und Erlaßſünden zu einander, über welches die Symbole, mit Ausnahme der griechiſchen, ſelber nichts Beſtimmtes ſagen, vergl. auf katholiſcher Seite Bellarmin de amiss. grat. 1, 3., wo die peccata venialia ſolche genannt werden, quae non sunt contraria caritati Dei et proximi (v. c. verbum otiosum), oder quae non sunt perfecte voluntaria (v. c. subiti motus cupiditatis, irae etc.), oder quae in re parva ac levi committuntur v. c. furtum unius oboli. Alle dieſe ſind ihrer Natur nach unterſchieden von den Todſünden und an ſich venialia, quippe quae nonnihil impediant cursum ad Deum, non tamen ab eo avertant, et facili negotio expientur (utpote quae mereantur poenam, non tamen aeternam, non sint ira Dei et condemnatione, sed venia digna). Todſünden aber ſind nach ihm: quae contraria sunt caritati Dei et proximi, oder nach der Conf. Orthodoxa p. 273. (bei Kimmel): quae nosmet ipsi post susceptum Baptisma, matura aetate, propria voluntate ac sententia nostra adducti contra manifestum mandatum divinum, seposita caritate Dei et proximi, perpetramus. Und als ſolche werden dort p. 274. zuerſt folgende generaliora, de quibus alia subnascuntur, genannt: superbia, avaritia, scortatio, invidia,

heluatio, vindictae cupiditas, socordia, dann die Sünden gegen den heil. Geiſt, und alle eigentlichen Verbrechen.

Auf lutheriſcher Seite vergl.: Luther. ad Galat. cap. 5.: Peccatum distinguitur in mortale et veniale non ob substantiam facti, sed personam, non juxta differentiam peccatorum admissorum, sed peccatorum ea committentium. Melanchthon loc. theol. im Corp. Philipp. p. 352.: In non renatis omnia actualia peccata sunt mortalia, sicut originale. Sed cum de reconciliatis dicitur, postea discernuntur venialia et mortalia, ac venialia peccata vocantur ipsum malum originale et actualia multa interiora, pugnantia cum lege Dei, quibus tamen renati repugnant, et multa peccata ignorantiae et omissionis. Nec extenuemus haec mala, ut Sententiarii finxerunt, veniale peccatum esse quiddam praeter Legem Dei, non contra Legem Dei. Hic error necessario taxandus est. Nam haec quae vocantur venialia, sunt ingentia mala, pugnantia cum lege Dei, quae essent natura sua mortalia, i. e., propter quae damnaretur homo aeterna ira, nisi propter filium Dei reconciliatis condonata essent. —

Nach Calvin können die Wiedergebornen wohl auch wieder in ſchwere und ſchreckliche Sünden fallen und das Bewußtſein der göttlichen Gnade eine Zeitlang verlieren, aber Deus ex immutabili electionis proposito Spiritum S. etiam in tristibus lapsibus a suis non prorsus aufert, nec eo usque prolabi sinit, ut gratia adoptionis ac justificationis statu excidant, aut peccatum ad mortem sive in Sp. S. committant. Ex gratuita Dei misericordia id obtinent, ut nec totaliter (zu irgend einer Zeit) fide et gratia excidant, nec finaliter in lapsibus maneant. Calvin. Instit. 3, 2. 12.

Die Quäker lehren, daß die Gläubigen zwar am Glauben wieder Schiffbruch leiden und den heil. Geiſt verlieren, aber auch anderſeits eine Feſtigkeit in der Wahrheit erlangen können, a qua nulla datur apostasia.

Siebenter Abſchnitt.

Von der zu unſerer Wiedergeburt nöthigen göttlichen Gnade.

§. 23.

Von der Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes bei unſerer Bekehrung und Wiedergeburt.

Die hier folgende Lehre von der göttlichen Gnade (de gratia salutari effectiva sive de Spiritus S. efficacia) wird in unſern symb. B. B. mit in der Lehre vom freiem Willen vorgetragen (Conf. Aug. art. 18. Apol. p. 217. F. C. art. 2.) und ſie bildet daher in der Symbolik blos das Supplement zu dem ſchon §. 11. Geſagten, worauf wir uns hier zurückbeziehen.

Daß die Wiedergeburt des Menſchen (conversio et sanctificatio) nur unter dem Einfluſſe des heiligen Geiſtes zu Stande kommen kann, darin ſtimmen alle chriſtlichen Kirchen und Parteien überein. Sie weichen aber darin von einander ab, daß die ſtrengern Lutheraner mit der F. C. die Bekehrung des Menſchen ganz allein dem heiligen Geiſte zuſchreiben, die Katholiken, Arminianer und Mennoniten den vom heil. Geiſt geweckten und geheilten natürlichen Willen des Menſchen dabei etwas mitwirken laſſen, und die Socinianer (mit den Griechen) glauben, derſelbe könne auf Anregung des göttlichen Wortes dabei auch den Anfang machen.

Die A. C., mit den andern älteren Symbolen der luth. Kirche, erklärt ſich hierüber, wie ſchon §. 11. geſagt worden, nicht beſtimmt. Sie läugnet, daß der natürliche Menſch ohne den heil. Geiſt in geiſtlichen Dingen etwas anfangen oder vollbringen könne, ſie behauptet aber nicht, daß hier der natürliche Wille auch in Verbindung mit dem heil. Geiſte nichts vermöge, wenn er einmal von ihm wieder geweckt und gekräftigt ſei, ſie ſchließt alſo eine Mitwirkung deſſelben nicht ausdrücklich aus. C. A. art. 18: Non habet humana voluntas vim sine Spiritu S. efficiendae justitiae Dei, seu justitiae spiritualis etc.

Späterhin hat Melanchthon, um dem Dogma von der Prädestination auszuweichen, eine solche Mitwirkung offen und entschieden gelehrt. Denn er sahe ein, daß die Lutheraner sich selber widersprechen würden, wenn sie einerseits behaupten, der Mensch könne der Gnade widerstehen, und wenn er nicht widerstehe, so komme Gottes guter und gnädiger Wille an ihm zur Ausführung, und doch anderseits dem liberum arbitrium alle Capacität für das wahre Gute absprechen und das Vermögen, sich unter dem Beistande des heiligen Geistes demselben zuzuwenden. (Vergl. Baur a. a. O. S. 123.) Daher schrieb er in der C. A. Variata: efficitur autem spiritualis justitia in nobis, cum adjuvamur a Spir. S., und in den spätern Ausgaben der loci: Sciendum est autem, Spiritum S. efficacem esse per vocem Evangelii auditam seu cogitatam ... Ac saepe dictum est, cogitantes de Deo oportere ordiri a verbo Dei, non quaerere Deum sine verbo Dei. Cumque ordimur a verbo, hic concurrunt tres causae bonae actionis, verbum Dei, Spiritus S. et humana voluntas assentiens, nec repugnans verbo Dei. Posset enim excutere, ut excutit Saul sua sponte. Sed cum mens audiens ac se sustentans non repugnat, non indulget diffidentiae, sed adjuvante etiam Spiritu S. conatur assentiri, in hoc certamine voluntas non est otiosa ..... Ideo Veteres aliqui dixerunt: Liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam.

Ueber diesen Synergismus kam es nun zum Streit zuerst 1558 zwischen Amsdorf und dem leipziger Superint. Pfeffinger, und dann, nach dem Erscheinen des herzogl. sächs. Confutationsbuches (1559) und seit dem Colloquium zu Weimar (August 1560) zwischen Flacius und Strigel. In Weimar hatte Flacius zunächst von der Erbsünde behauptet, daß durch sie alle natürliche Gotteserkenntniß verloren gegangen, der Mensch an Leib und Seele wesentlich verdorben und die Erbsünde nur die Substanz desselben sei; dann insonderheit vom freien Willen, daß der Mensch von Natur nur Böses wollen, nur der Gnade widerstreben könne, daß er, vom Teufel geritten und verblendet, das Böse zwar sponte, aber doch eigentlich necessario et inevitabiliter thue, daß er daher auch von Gott zur Bekehrung zwar nicht gezwungen, aber doch wider

einen Willen gezogen (invitum trahi) und ſo bekehrt werde non solum non cooperante naturali libero arbitrio, sed etiam contra furente ac fremente [1]), — eine Anſicht, die ihn und ſeine Anhänger dann nothwendig zum Dogma von der abſoluten Prädeſtination und der partikularen Gnade zurückführen mußte, das ſie auch offen vertheidigten. Dagegen hatte Strigel behauptet, daß der Menſch durch ſeine natürlichen Kräfte ſeine Bekehrung zwar nicht anfangen, aber doch unter dem Beiſtande des heil. Geiſtes dabei etwas mit thun könne, da er noch eine natürliche Gotteserkenntniß habe und nicht ein bloßes agens naturale, ſondern agens liberum ſei, welches zwar aus eigener Kraft nichts Gutes wollen und anfangen könne, aber doch noch eine gewiſſe aptitudo oder capacitas für das Gute (und für die Erlöſung) habe, die Freiheit, die Gnade zu verwerfen oder anzunehmen, weil der Menſch ſonſt ein Block oder Stein ſein würde, daher denn auch Gott einen andern modus agendi, als bei unvernünftigen Creaturen, mit ihm habe, ihn nicht über Willen ziehe, ſondern durch das Wort mehr persuasorie, weckend, heilend, ſtärkend, und der Menſch, wenn Gott den Anfang der Bekehrung gemacht habe durch das Wort, dann dem Worte Beifall geben und languide bei der Bekehrung mitwirken könne [2]). Beide Streiter waren alſo in gewiſſen Hauptpunkten einig. Strigel gab zu, daß der heilige Geiſt allemal den Anfang der Bekehrung machen müſſe, und daher die eigentliche causa efficiens ſei, und Flacius läugnete nicht, daß dann der erneuerte Wille zur Bekehrung mitwirke; und ſo war eigentlich nur die ſtreitige Frage: ob der heil. Geiſt gleichſam eine neue Willenskraft zur Mitwirkung erſt

1) Vergl. Acta Disputationis de peccato orig. et libero arbitrio inter Matth. Flac. Illyr. et Vict. Strigel, publice Vinariae etc. 1562. Und dazu Schlüſſelburg Catal. Haer. lib. 5, 88 ff. und Otto, de Vict. Strigelio etc. Jen. 1843. Thomaſius a. a. O. 122 ff. Schenkel a. a. O. II, 453 ff.

2) Er kommt dabei immer wieder auf den Hauptſatz zurück, der Menſch ſei nicht ein naturale agens ſondern liberum agens, der von Gott nicht anders bekehrt werden könne, als daß der ihm zukommende modus agendi, der Wille, mit dabei ſei. Acta, p. 22. 82. 117.

im Menſchen ſchaffen müſſe, oder ob er nur die vorhandene, aber durch die Sünde gebundene, frei zu machen brauche.

Die Concordienformel hat den Synergismus, aber auch die von Flacius gelehrte beharrliche Renitenz des Menſchen und die blos an, nicht in dem Willen, vorgehende, mechaniſche, zwingende Bekehrung verworfen. Sie hat die Vorderſätze der melanchthon'ſchen Schule angenommen, daß der Menſch noch eine ſchwache Erkenntniß Gottes und ſeines Geſetzes und einen freien Willen in Bezug auf äußere Gerechtigkeit habe und daß daher Gott anders, als mit unvernünftigen Creaturen, mit ihm handle, daß er auf ihn einwirke durch das Wort und die Sacramente, und der Menſch nur dann bekehrt werden könne, wenn er das Wort höre und dann annehme; aber ſie hält feſt, daß nicht nur die erſte Bewegung der Seele durch das Wort, mit der die Bekehrung anfange, alſo der Anfang der Bekehrung, ganz allein von der Gnade ausgehe, ſondern auch der natürliche Wille ſich dabei rein paſſiv verhalte und gar nichts mitthue, weil er in rebus spiritualibus gar keinen modus agendi mehr habe, weil das liberum arbitrium in rebus spiritualibus ganz erſtorben und auch der Potenz nach ganz verloren ſei, ſo daß der Menſch nur noch Gott Mißfälliges wollen könne, weil in ihm auch kein Fünkchen geiſtlicher Kraft, nicht die geringſte Capacität für das Gute mehr vorhanden ſei, ſondern blos Feindſchaft gegen Gott, daher er ganz im Anfange der Bekehrung dem heil. Geiſte geradezu widerſtrebe. F. C. p. 658: hominem in peccatio non tantummodo languidum et aegrotum, verum etiam mortuum esse. — p. 660: non tantum ad bonum emortuum, verum etiam per peccatum orig. adeo miserabiliter perversum ...., ut ex ingenio et natura sua totus sit malus, Deo rebellis et inimicus. — p. 656: Homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus est, ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se, aut oblatam gratiam apprehendere, aut ejus gratiae (ex sese et per se) capax esse possit [3]).

3) Vergl. dazu p. 662, wo geſagt wird, daß, wenn Luther von einer *Capacität* rede, darunter eine paſſive zu verſtehen ſei, quod scilicet li-

it se ad gratiam applicare aut accommodare, aut viribus iis propriis aliquid ad conversionem .... conferre, agere, operari aut cooperari possit. Und ſo bringe denn die Gnade nz allein, ohne Mitwirkung des Menſchen aus ſeinen natürlichen räften, das Werk der Bekehrung zu Stande; der heil. Geiſt finde ibei, wenn er es beginne, in dem Menſchen blos die Fähigkeit vor, s Wort zu hören und die Neigung, darüber zu vernünfteln und ı ſpötteln. Darum müſſe er erſt von oben den Verſtand erchten, dadurch den Menſchen von ſeiner Sündhaftigkeit überugen, ihm das Herz erweichen und das Gewiſſen erſchrecken, und enn das geſchehen ſei, ſchenke er ihm durch das Evangelium den lauben, durch den er ein neues Herz, einen neuen Willen oder e neuen geiſtlichen Kräfte deſſelben in ihm ſchaffe, aus welchen nen Kräften von oben der Menſch allein etwas mitwirken könne r Bekehrung. F. C. p. 662: Etsi homo locomotivam potentiam seu externa membra regere, Evangelium audire et aliquo modo meditari atque etiam de eo disserere potest, ut a Pharisaeis et hypocritis est videre, tamen id tacitis cogitationibus ut rem stultam spernit, neque credere potest. Et a hac parte deterior est trunco, quia voluntati divinae rebellis est et inimicus, nisi Spir. S. in eo sit efficax et fidem ... atque obedientiam in ipso accendat (p. 582: ex nolentibus volentes facit. — p. 663: Et sane is donat intellectum et cor hominis aperit, ut Scripturam intelligat et verbo Domini attendat (Luc. 24, 27. Act. 16, 14. Eph. 2, 8. Joh. 6, 29.). — p. 673: Etsi autem Dominus hominem non cogit, ut convertatur, ... attamen trahit eum (!), quem convertere decrevit. Sie autem eum trahit, ut ex intellectu coecato illuminatus fiat intellectus et ex rebelli voluntate fiat prompta et obediens voluntas. Et hoc ipsum (Ps. 51, 12.) Scriptura vocat, novum cor creare. — p. 674: Ex his consequitur, quam primum Spiritus S. per verbum et Sacram. opus suum regenerationis ... inchoavit, quod revera tunc per virtutem Spiritus s. cooperari possimus ac debeamus, quamvis multa

---

rum arbitrium verti potest ad bonum per gratiam Dei ei fieri vera liberum, — alſo daß es eigentlich nur flexibel ſei.

adhuc infirmitas concurrat. Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est: sed ex novis illis viribus et donis, quae Spir. S. — in nobis inchoavit. — p. 582: Quod Lutherus scripsit, hominis voluntatem in conversione pure passive se habere: id recte et dextere est accipiendum, videl. respectu div. gratiae in accendendis novis motibus h. e., de eo intelligi oportet, quando Sp. Dei per verbum auditum ... voluntatem hominis aggreditur, et conversionem operatur. Postquam enim Spir. S. hoc ipsum jam operatus est atque effecit, hominisque voluntatem .... renovavit: tunc revera hominis nova illa voluntas instrumentum est et organon Dei Spir. S., ut ea non modo gratiam apprehendat, verum etiam in operibus sequentibus Spiritui S. cooperetur. Die namentliche Verwerfung des Synergismus. ſ. oben §. 11.

Man ſieht alſo, wie die F. C. bei der Bekehrung immer die erſten geiſtlichen Regungen im Auge hat, und weil zu dieſen das liberum arbitr. in ſich ſelber keine Kraft hat (was auch die Synergiſten zugeſtehen), daraus beweiſt, daß ſich der Menſch bei dieſem Anfange der Bekehrung, um den es ſich handle, höchſtens mere passive verhalten könne. Die Synergiſten aber erwiedern hierauf: es ſei doch aber immer ein liberum agens und nicht ein bloßes naturale agens, mit dem es dort der heilige Geiſt zu thun habe, und da der freie Wille widerſtreben könne, ſo müſſe er, wenn er überhaupt noch Wahlfreiheit haben ſolle, auch eine aptitudo haben, zu folgen; es ſei doch immer der eine, alte, durch die Sünde verderbte Wille, der bekehrt, umgewendet werde, und wenn man ihn ſagen wolle, er werde bekehrt, ohne daß er wollend dabei ſei, ſo betrachte man ihn als eine unfreie Naturkraft, und die Bekehrung bleibe ein Zwang, trotzdem daß man ſie blos ein trahi nenne, oder man komme auf die Vorſtellung des Flacius hinaus, daß der alte, ungeiſtliche Wille bleibe, und gleichſam neben ihm noch ein neuer geſchaffen werde.

Es haben an der Lehre der F. C. ſelbſt orthodoxe Theologen unſerer Zeit (wie Thomaſius, S. 143 f.) ausgeſtellt, daß die Vergleichung des Menſchen mit einem Klotz immer wieder auf die Vorſtellung zurückführe, als wäre das Subject der Bekehrung ein

erſönliches und die Einwirkung Gottes eine zwingende, und weiter
merk, daß das göttliche Wort überall, auch auf dem Gebiete des
benthums, wo alſo blos das liberum arbitrium in rebus ex-
nis und die von den ſymb. B. B. ſo ganz auf die Seite ge-
te justitia civilis zu finden ſein ſoll, doch einen verſchiedenen
den, eine relativ größere oder geringere Geneigtheit für die Gnade
finde, und es fragt ſich nun dabei: ſollten denn alle Acte des
erbten liberi arbitrii, auch das zur Kirche gehen u. ſ. w., in
cher Weiſe ganz gleichgiltig in Bezug auf die Erlöſungsfähig-
ſein? ſollte in einigen nicht wenigſtens ein negatives, wenn auch
g verdienſtloſes se praeparare, ein Sichhüten vor Verſtockung,
en? — ſollte eine lobenswerthe justitia civilis des Menſchen
nd vor Gott gar nicht ändern, ihn nicht wenigſtens acceptа-
em (Act. 10, 35) und capacem justitiae Christi machen?
rgl. darüber Ebrard a. a. O. I, p. 494 ff. Eine vorurtheils-
e Beantwortung dieſer letzten Frage würde aber allerdings noch
as über den melanchthon'ſchen Synergismus hinaus zum katho-
en führen, doch nicht bis dahin, wo derſelbe in die pelagianiſche
re von der Verdienſtlichkeit der praeparatio in den Pelagianis-
s zurückfällt.

Die Katholiken nämlich reden von dem Proceß der Bekeh-
ng in ihren ſymbol. B. B. ſynergiſtiſch, nicht pelagianiſch.
läugnen, daß der Menſch ohne die zuvorkommende und mitwir-
de göttliche Gnade aus eigener Kraft das Werk der Bekehrung
r Wiedergeburt anfangen oder vollenden könne, und es wird ihnen
er von der F. C. p. 677 noch eine frühere Lehre vorgeworfen,
nicht mehr kirchliche Geltung hat[4]). Aber wenn ſie auch ſo von
eigentlichen Wiedergeburt ziemlich ſynergiſtiſch lehren, ſo gehen
dabei doch über den evang. Synergismus wieder inſofern hinaus,
ſie dabei dem Menſchen auch in ſeiner durch die Erbſünde be-
kten Schwäche vor der Wiedergeburt noch das Vermögen zu-

---

4) Rejicitur Papistarum et scholasticorum error, qui docuerunt, d homo naturalibus suis viribus initium ad agendum bonum et conversionem facere possit, sed quia infirmior sit, quam ut bene pta perficere queat, quod Spir. S. illa — — adjuvet et absolvat.

ſchreiben, im Einzelnen manches Gute und Gottwohlgefällige zu thun, alſo eine justitiam civilem, die ſchon einigermaßen Gott gefällig macht, wenn auch nicht zum Beginn der eigentlichen Wiedergeburt hinreicht. Auch bleibt dann ihre Lehre von der Wiedergeburt ſelbſt nicht rein ſynergiſtiſch, da ſie in des Menſchen Mitwirkung dabei etwas Verdienſtliches erblicken (in der erſten Bequemung und Selbſtdispoſition zur Annahme der Gnade ein meritum de congruo, das der Juſtification würdig macht, und in den aus der Rechtfertigung kommenden guten Werken ein merit. de condigno). C. Trid. sess. 6. cap. 1: quod omnes homines usque adeo servi erant peccati ... ut ... per vim naturae .... liberari aut surgere non possent; tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum. Can. 7: Si quis dixerit, opera omnia, quae ante Justificationem fiunt, ... vere esse peccata vel odium Dei mereri, anathema sit. — 3: Si quis dixerit, sine praeveniente Sp. s. inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei Justificationis gratia conferatur: anath. sit. — 32: Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, ... anath. sit.

Die griechiſche Kirche legt noch einen größern Werth auf die dem Menſchen gebliebene Willensfreiheit, und Jeremias (Act. e. Script. Würtemb. p. 367.) behauptet, daß es noch in unſerer Macht ſtehe, uns vom Fall zu erheben und wir des göttlichen Beiſtandes nur zur Perſeveranz im Guten bedürfen. Ebenſo Conf. orthod. I. qu. 27 (p. 92. bei Kimmel). Die Conf. Dosith. a. a. O. p. 428. ſagt ebenfalls ziemlich pelagianiſch: Hunc vero liberi arbitrii usum ita intelligimus, ut divina quidem illuminatrix gratia, quam et praevenientem appellamus, cum lumen in tenebris ... omnibus impendatur, ac postmodum iis, qui obtemperare illi atque ... cooperari voluerint, peculiaris gratia subministretur, quae cooperando nobis viresque praebendo .. atque perseverantiam impertiendo justos nos faciat et praedestinatos.

Faſt ganz daſſelbe meint der Catech. Racov. der Socinianer, wenn er qu. 428 f von einer äußerlichen und innerlichen

lfe Gottes redet und unter jener die aus dem Worte Gottes kom=
nde Erleuchtung, die dem Worte und ſeinen Verheißungen eigene
raliſch wirkende Kraft, unter dieſer aber die eigentliche Gabe des
il. Geiſtes oder die innere Verſiegelung der durch das Wort er=
ckten Hoffnung des ewigen Lebens verſteht, aber ſie ſo freilich
ch ins Natürliche herabzieht. Im Ganzen lehrt er von dem uns
t aller Neigung zur Sünde gebliebenen liberum arbitrium nicht
lagianiſcher, als die griechiſche Kirche. Cat. Rac. qu. 427:
ommuniter in hominibus exiguae admodum sunt vires ad ea,
uae deus ab illis requirit, perficiendum, at voluntas ad ea
erficiendum omnibus adest natura.. Nihilominus tamen eae
ires non ita prorsus exiguae sunt, ut homo, si vim sibi
eere velit, divino auxilio accedente non possit voluntati
iv. obsecundare. — qu. 428: Auxilium div. duplex est,
terius et exterius. Exterius sunt promissa et minae ....
terius est id, cum Deus in cordibus eorum, qui ipsi obe-
unt, quod promisit (vitam aet.) obsignat.

Mit der Lehre der reformirten Kirche vom freien Willen und
r Gnade verhält es ſich faſt wie mit der unſrigen, nur daß die
hrig calviniſchen Symbole, die den freien Willen des natürlichen
enſchen in geiſtlichen Dingen auch als ſo ganz erſtorben betrach=
n, daß die Erſchaffung eines neuen nöthig iſt, dabei noch einen
chritt weiter als die Form. Concord. gehen. Sie geben nicht zu,
ß eine Urſache, warum einige bekehrt, andere nicht bekehrt werden,
ſofern mit im Menſchen liege, als es noch in ſeinem natürlichen
bero arbitrio ſtehe, ob er die äußern Gnadenmittel gebrauchen
lle oder nicht; ſie ſagen, daß hier die Urſache der Bekehrung oder
chtbekehrung allein in jenem Decret Gottes liege, wonach einige
m Leben erwählt, andere nicht erwählt ſind, und daß die Gnade
t den einmal zur Seligkeit Erwählten innerlich übernatürlich, wun=
rbar und unwiderſtehlich wirke [5]) und ihnen durch das beſon=

5) *Bechmanni* theol. polem. p. 538: De vocante gratia dicunt
alviniani hic non quaeri, concedunt enim hanc externam gratiam
se resistibilem. Controversia igitur huc redit: an gratia Dei ope-
ans, qua interius praeter contritionem etiam assensum specialem

dere donum perseverantiae einen gänzlichen und dauernden Abfall vom Glauben unmöglich mache. Conf. Gall. 21: Credimus nos arcana sancti Sp. gratia donari fidei lumine, quae sit gratuitum Dei donum et iis unis proprium, quibus Deo libuit illud tribuere. — Belg. 14. 16. — Canon. Dordr. 3, 14: Sic ergo fides Dei donum est, non eo, quod a deo hominis arbitrio offeratur, sed quod homini reipsa conferatur, inspiretur et infundatur. — 11: Quando Deus in electis conversionem operatur, non tantum Evang. externe illis praedicari curat, et mentem eorum per Sp. s. potenter illuminat, ut recte intelligant ... quae sunt Spiritus Dei, sed ejusdem etiam Spir. regenerantis efficacia ad intima hominis penetrat, cor clausum aperit, durum emollit, praeputiatum circumcidit, voluntati novas qualitates infundit, facitque eam ex mortua vivam, ex mala bonam, ex nolente volentem, ex refractaria morigeram. art. 12: Atque haec est illa tantopere in Scripturis praedicata regeneratio, nova creatio, suscitatio e mortuis, et vivificatio, quam Deus sine nobis in nobis operatur. Ea neutiquam fit per solam forinsecus insonantem doctrinam, moralem suasionem, — — sed est plane supernaturalis, potentissima simul et suavissima, mirabilis, arcana — — — adeo ut omnes illi, in quorum cordibus Deus operatur, certo, infallibiliter et efficaciter regenerentur et acta credant. Atque tum voluntas jam renovata non tantum agitur et movetur a Deo, sed a Deo acta agit et ipsa. Also kommt diese Lehre, mit Ausnahme eines einzigen Satzes (infallibiliter regenerantur), ganz auf die der Concordienformel hinaus. Ihr gegenüber müssen aber auch mehrere reformirte Landeskirchen, und zwar die, welche sich mit zur Conf. August. variata bekennen, insbesondere die deutschen, dem Synergismus huldigen, der ganz be-

---

operatur, quo homo credit, pro se etiam Christum satisfecisse, sit irresistibilis, ut in potestate voluntatis non sit resistere, aut eam impedire, ut homo non convertatur. Die Lutheraner geben nur von den ersten guten Gemüthsbewegungen zu, daß sie irresistibiles sind, eintreten, ehe man ihnen widerstehen kann.

kommt in der Conf. Anhalt. cap. 2 gelehrt wird. Und das können sie auch recht gut, da mehrere reformirte Bekenntnisse in diesem Artikel so gefaßt sind, daß sie den Synergismus wenigstens nicht ausschließen, sondern ihn fast zu begünstigen scheinen. Vgl. Conf. Helv. I. art. 9: Unde sic homini liberum arbitrium tribuimus, ut — — mala quidem agere sponte nostra queamus, bona vero amplecti et persequi, nisi gratia Christi illustrati, spiritu ejus impulsi, non queamus. Art. Anglic. 10: Absque gratia dei nos praeveniente, ut velimus, et cooperante, dum volumus, ad pietatis opera — — nihil valemus. Mehr auf dem Standpunkte der strengern Partei scheint aber (in diesem Punkte, nicht in dem von der gratia irresistib.) die Conf. Helv. II. zu stehen, denn diese redet wie unsere F. C. von einer regeneratio, in qua voluntas non tantum mutatur per spiritum, sed etiam instruitur facultatibus, ut sponte velit et possit bonum, und bildet also mit ihrer Erinnerung, daß der heil. Geist aus nolentibus volentes mache, die dann als Wiedergeborne auch mitwirken (aguntur enim a Deo, ut agant ipsi, quod agunt), nur Opposition gegen den Manichäismus und Stoicismus, gerade wie unsere Concordienformel. (Und daraus möge das §. 12. Besagte ergänzt werden.)

Die Arminianer haben schon im 3. und 4. ihrer fünf Artikel, die sie als Remonstranten gegen die calvinische Prädestinationslehre den holländischen Ständen übergaben, dem freien Willen eine gewisse Mitwirkung zur Bekehrung neben der Gnade zugeschrieben, und in ihrer Confession und Apologie lehren sie dann ganz bestimmt, daß der Mensch zur Wiedergeburt zwar durchaus der gratia praeveniens und cooperans bedürfe, aber auch stets mit seinem von der Gnade geweckten Willen mitwirken könne und müsse. Conf. Remonstr. 7, 5: quandoquidem in statu peccati nihil boni, quod quidem salutare bonum sit, ex se ipso vel a se ipso vel cogitare potest, nedum velle aut facere, sed necesse est, ut a deo in Christo per verbum evangelii eique adjunctam spiritus s. virtutem regeneretur atque totus renovetur. Und so, als eine zuerst moralische Einwirkung mittelst des göttlichen Wortes, mit der sich aber dann auch die Kraft des heil. Geistes verbindet, dachte auch Melanchthon die Operation der Gnade.) —

Apolog. p. 162 b: Gratia efficax vocatur ex eventu — — sic, ut statuatur gratia habere ex se sufficientem vim ad producendum consensum in voluntate, sed, quia vis illa partialis est, non posse exire in actum sine cooperatione liberae voluntatis humanae, ac proinde ut effectum habeat, pendere a libera voluntate.

Ebenso auch die Mennoniten, die anfangs mit Menno Simons calviniſtiſch dachten. Der kleine Theil der Feinen lehrt jetzt lutheriſch, der bei weitem größte Theil der Groben ſynergiſtiſch, wie ſchon Joh. Ris und Schyn.

Die Quäker ſtellen die menſchliche Natur als verderbt und geneigt zum Böſen dar und ſchreiben daher die ganze Wiedergeburt der Kraft Chriſti zu. Durch dieſe werden wir zuerſt berufen und für das Heil fähig gemacht, dann, wenn wir der Illumination nicht widerſtehen, durch Chriſti Kraft in uns, durch das lumen et semen dei, wirklich wiedergeboren. Des Menſchen Kraft und Wille wird alſo hier in demſelben Verhältniß zur Gnade gedacht, wie von den Lutheranern.

§. 24.

Von der Wirkungsweiſe des heil. Geiſtes, oder von den Gnadenmitteln (insbeſondere vom Worte Gottes).

Hier kommt die Frage zur Beantwortung: wie und wodurch wirkt der heil. Geiſt die Bekehrung und Erneuerung des Menſchen?

Im Allgemeinen ſind Katholiken und Proteſtanten darin einverſtanden, daß der heil. Geiſt durch gewiſſe äußere, der Kirche übergebene Mittel (media et instrumenta) innerlich auf den Menſchen wirke, nämlich durch das Wort Gottes und die Sacramente. Die Erſtern haben aber dann einen andern Begriff vom Worte Gottes und auch von der Wirkungsart der Sacramente, indem ſie erſteres auch in der kirchlichen Tradition finden und die Sacramente ex opere operato wirken laſſen. Auch ſtellen ſie die Gnadenwirkungen nicht als allein an dieſe Mittel gebunden dar.

In den ſymb. B.B. der lutheriſchen Kirche wird aber gelehrt, daß die Gnadenwirkungen des heil. Geiſtes an ganz beſtimmte Mittel

ıben ſind, nämlich an das Wort Gottes und die Sacra-
und daß der heil. Geiſt nur durch dieſe, und ſonſt nicht auf
enſchen einwirke. Conf. Aug. art. 5 (de ministerio Eccles.):
nc fidem consequamur, institutum est ministerium do-
Evangelii et porrigendi Sacramenta. Nam per verbum
cramenta, tanquam per instrumenta, donatur Spiritus
ıi fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis,
ndiunt Evangelium. Apolog. p. 268: Sicut verbum
nc fidem excitandam traditum est: ita Sacramentum
ıtum est, ut illa species incurrens in oculos moveat
ad credendum. Per haec enim, videlicet per Verbum
cramentum, operatur Spiritus S. — Beſonders Artic.
. p. 331: Constanter tenendum est, Deum neminı
tum vel gratiam suam largiri, nisi per verbum,
n verbo externo et praecedente, ut ita praemuniamus
dversus Enthusiastas, id est, spiritus, qui jactant, se
verbum et sine verbo Spiritum habere. p. 333: Quare
: nobis est constanter perseverandum, quod Deus non
nobiscum aliter agere, nisi per vocale verbum et sacra-
, et quod, quidquid sine verbo et Sacramentis jacta-
ıt Spiritus, sit ipse diabolus. Nam Deus etiam Mosi
apparere per rubum ardentem et vocale verbum. Et
s Propheta, sive Elias, sive Elisaeus, Spiritum
Decalogo sive verbo vocali accepit. F. C. p. 818:
autem neminem trahere vult absque mediis, sed utitur
ım ordinariis mediis et instrumentis, verbo suo et Sa-
ntis... Pater enim trahit quidem hominem virtute Spi-
sui S.; trahit tamen eum juxta ordinem a se decretum
titutum, videlicet per auditionem verbi sui divini, tan-
reti aut sagena. p. 670. 671. Verworfen wird dabei
hwärmerei Münzers, der Papiſten und Schwenkfeldianer (von
ätern Dogmatikern die der Weigelianer, Quäker, Quietiſten,
diſten ꝛc.).

ıs Wort Gottes iſt aber immer das Hauptgnadenmittel
:kehrung und Heiligung, ſo daß auch erſt wieder in ihm die
der Sacramente ruht und durch den Glauben an das Wort wirk-
ird. Vergl. Catech. maj. p. 426: „Gottes Wort iſt der

Schatz, der alle Dinge heilig macht; — — — welche Stunde man Gottes Wort handelt, predigt, lieſet oder bedenket, ſo wird dadurch Perſon, Tag und Werk geheiliget." Apolog. 267: In Sacramento duo sunt, signum et verbum: verbum in N. T. est promissio gratiae addita — — Verbum igitur offert remissionem peccatorum, et caerimonia est quasi pictura verbi seu sigillum etc. — 268: Sacramentum institutum est, ut illa species incurrens in oculos moveat corda ad credendum. Art. Smal. p. 329: Accedit verbum ad elementum et fit Sacram. Ebendaſelbſt: „die Taufe iſt nichts anderes, denn Gottes Wort im Waſſer." Und daher gilt auch bei uns von dem Verhältniß des Wortes zu den Sacramenten, was die Conf. Helv. II. c. 19 ſagt: verbum dei habetur instar tabularum vel literarum, sacramenta vero instar sigillorum, quae literis deus appendit solus.

Schon hieraus erhellt aber zugleich, daß in unſern Symbolen unter dem Worte Gottes nicht etwa, wie die ältern Dogmatiker meinten, die heil. Schrift an ſich, ſondern die in ihr enthaltene Lehre, doctrina divina, verſtanden wird. Vergl. auch die Eintheilung des Wortes in legem et evangelium (promissiones), die dafür zeugt, indem durch ſie Manches in der Schrift vom eigentlichen Worte Gottes ausgeſchloſſen wird. F. C. p. 592. 670.

Ueber die Art, wie der heil. Geiſt mit dem Worte ſich verbindet, ſprechen ſich unſere Symbole nicht näher aus. Doch ſieht man ſo viel, daß ſie nicht dem Worte an ſich, auch vor und ohne den Gebrauch, eine durch myſtiſches Einwohnen des heil. Geiſtes einwohnende göttliche, übernatürliche Kraft zuſchreiben, wie ſpätere Theologen gethan haben[1]), ſondern daß ſich die Wirkſamkeit des heil. Geiſtes mit dem Worte verbindet in dem Momente, wo es geleſen und gehört wird, ſo daß das Wort durch das Leſen und Hören allemal zum Inſtrument des heil. Geiſtes wird. F. C. p. 580:

---

1) Vergl. *Quenstedt* Theologia didactico-Polemica. I. 169: Habet verbum Dei ex ipsius Dei ordinatione et voluntate, etiam ante et *extra usum* legitimum, intrinsecam divinam vim etc.

verbo adest praesens Spiritus s. et corda hominum aperit etc. — 670: Et visum est Deo, per hoc medium, et non alio modo, nimirum per s. verbum suum, cum id vel praedicari auditur vel legitur — — homines ad aet. salutem vocare, ad se trahere, convertere etc. — 672: statuere debemus, quod verbum dei praedicatum et auditum revera sit ministerium et organon Sp. s., per quod in cordibus nostris vere efficax est et operatur[2]). Eine übernatürliche Einwirkung des heil. Geistes durch das Wort kann demnach aber am allerwenigsten weggeläugnet werden. Doch ist dieselbe nicht physisch zu denken, sondern der moralischen wenigstens analog. F. C. p. 673 f. 671: Per praedicationem et auditionem verbi Deus operatur, emollit corda nostra, trahitque hominem, ut ex concionibus legis et peccata sua et iram Dei agnoscat etc.

Mit dieser Lehre stimmen auch im Allgemeinen die reformirten Bekenntnißschriften überein. Doch wird dabei in der Conf. Helv. II. c. 1 die Bemerkung mit eingewebt: Agnoscimus interim, deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio, quos et quando velit, id quod ejus potentiae est, was Luther selbst bei den Propheten ableugnet. Und außerdem denken sich die strengen Calvinisten auf Grund ihres Particularismus (Calvin. Instit. IV, 14, 10.) die Kraft des heil. Geistes doch nur in den Electis wirkend und darum gewissermaßen von dem Worte Gottes geschieden, wogegen die Arminianer, die mit uns hier übereinstimmen, ausdrücklich das Ungetrenntsein des Wortes und Geistes behauptet

2) Und daher kann man wohl mit unsern ältern Theologen sagen, daß der heil. Geist unzertrennlich mit dem Worte verbunden sei, nämlich mit dem Lesen und Hören desselben; ja man muß dies behaupten gegen die Particularisten, welche den heil. Geist nur in den Electis wirken lassen. F. C. p. 671: Certo sciamus, si verbum Dei ... praedicatum fuerit et homines diligenter et serio auscultaverint illudque meditati fuerint, certissime Deum gratia sua praesentem adesse etc. p. 672: De praesentia enim, operatione et donis Sp. S. non semper ex sensu judicari debet aut potest — sed ex promissione verbi Dei certo statuere debemus etc.

haben. Apol. Conf. Remonstr. p. 159. *Limborch* theol. chr. 4, 12.

Die Socinianer betrachten das göttliche Wort auch als ein Gnadenmittel, aber nicht die Sacramente. Vergl. den vorigen §. (Cat. Rac. qu. 428: Auxilium div. duplex est etc.)

Die Katholiken stellen das Wort Gottes den Sacramenten als Gnadenmitteln zwar zur Seite, aber nicht gleich, auch verstehen sie darunter das in der Kirche gelehrte Wort Gottes, aus der Schrift und Tradition, und lassen des heil. Geistes Wirksamkeit nicht an das Wort gebunden sein. Das eigentliche Organ desselben ist das Institut der Kirche, vorzüglich mit ihren Sacramenten; und in dieser Kirche, die der Leib Jesu Christi ist, können auch noch heute unmittelbare Einwirkungen des heil. Geistes auf Einzelne stattfinden. Catech. Rom. 4, 13. p. 780 (bei Danz): Reliquus est spiritualis panis, quem etiam hoc loco (in quarta petitione) petimus.... Nam et verbum Dei cibus est animae. — — p. 781: Praecipue autem panis noster est ipse Christus Dom., qui in Sacramento Eucharistiae substantialiter continetur. Ebendas. lib. II. c. 2. p. 469. werden zwar die Sacramente dem Worte Gottes mit seinen gnadenreichen Verheißungen als sichtbare Zeichen und Unterpfänder der göttlichen Gnade zur Seite gestellt, aber gleich darauf auch wieder darüber, als die eigentlichen Kanäle, durch die uns die heilende und versöhnende Kraft des Leidens Christi zufließt, und ohne die Niemand selig werden kann; Conc. Trid. sess. 7: Sacramenta, per quae omnis vera justitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur.

Die Quäker verachten alles Aeußere in der Religion und auch die Sacramente. Das Schriftwort sehen sie ohne die höhere Erleuchtung eines Jeden von oben, die auch ohne dasselbe kommen kann, für ein nur unvollkommenes und nicht durchaus nothwendiges Gnadenmittel an. Vergl. §. 1 und 2.

Anmerkung. Für besonders wichtig halten es die protestantischen, namentlich die lutherischen Symbole, daß man Gottes Wort recht zu theilen und das, was das Gesetz bei der Bekehrung wirkt, von der Lehre des Evangelii zu unterscheiden verstehe. Denn die Katholiken machten da keinen rechten Unterschied, sie sahen z. B. die

trition ohne Weiteres für eine Wirkung des Evangelii an und
)em Evangelio ebenſo eine neue Geſetzeslehre mit neuen höheren
oten und beſondern evang. Rathſchlägen, wie eine Gnadenpredigt,
verdunkelten dadurch Chriſti Wohlthaten und die tröſtliche Lehre
dem ſeligmachenden Glauben. Daher weiſt ſchon die Apologie
)en Artikeln von der Buße und Rechtfertigung auf den hier zu
)enden Unterſchied hin, indem ſie ſagt: Universa scriptura in
duos locos praecipuos distribui debet, in legem et pro-
siones. Alias enim legem tradit, alias tradit promissio-
i de Christo, videl. cum aut promittit Christum venturum
) ... aut in Evangelio Christus, postquam apparuit, pro-
:it remissionem peccatorum... Vocamus autem legem in
disputatione Decalogi praecepta, ubicunque illa in
·ipturis leguntur. p. 60. — p. 170: Altera pars (Scri-
rae) Evangelium h. e. promissio gratiae in Chr. donatae,
haec promissio subinde repetitur in tota Scriptura, pri-
m tradita Adae, postea Patriarchis etc. (Vergl. dazu oben
, S. 196 f. und 201.) Da nun aber Mel. ſelber in der Apo-
: und Luther in den ſchmalk. Artikeln gegen dieſe von ihnen auf-
:llte Begriffsunterſcheidung verſtoßen hatten (vergl. oben S. 81.)
die Antinomiſten das Geſetz lieber ganz aus der Kirche bannen
lten, auch Manche ihnen wenigſtens darin Recht gaben, daß
elbe für die Wiedergeborenen keine Bedeutung mehr habe, ſo hat
Form. Conc. dieſe Lehre noch einmal in ihrem 5. und 6. Art.
und gründlich entwickeln zu müſſen geglaubt. Im 5. Artikel
t ſie zuerſt einen gründlichen Unterricht vom Unterſchied des
'etzes und Evangelii, worin ſie ſagt, unter dem Evangelio
be zwar manchmal die ganze Lehre Chriſti gemeint, und da in
:r auch das Geſetz wiederholt und geiſtlich ausgelegt werde, ſo
ıe in dieſem weitern Sinne das Evangelium wohl auch eine Buß-
Strafpredigt genannt werden. Eigentlich aber ſei unter ihm
die Lehre zu verſtehen, die da den Glauben an die Vergebung
Sünden und das ewige Leben predige, um die reuigen Sünder
)er mit Gottes Gnade zu tröſten. Und dies Evangelium ſei ſo-
l im A., wie im N. T. enthalten, ebenſo wie das Geſetz, wel-
Gottes Willen an uns und zugleich unſere Sünde und deren
lverdiente Strafe offenbare, um unſere Herzen zu erſchrecken

p. 592 ff. Darauf aber erklärt ſie auch zur Ergänzung der ältern Symbole im 6. Art., vom dritten Brauch des Geſetzes: das Geſetz diene nicht nur, wie von Einigen behauptet werde, die wilden und ungehorſamen Leute in äußerlicher Zucht zu halten (usus politicus, civilis) und den Sünder innerlich zu ſtrafen und zur Erkenntniß ſeiner Schuld und Noth zu führen (usus elenchticus s. paedagogicus), ſondern es ſolle auch jedenfalls den Wiedergebornen noch fortwährend eine gewiſſe Regel und Richtſchnur ihres Verhaltens ſein und ihnen wie in einem Spiegel zeigen, wie ein Menſch Gottes geſinnt ſein und handeln muß. Denn wenn man ſage, die Wiedergebornen und Gläubigen thäten ſchon von ſelbſt aus des heil. Geiſtes Trieb und Eingeben, was Gott will, ſo ſei doch zu bedenken, daß ſie in dieſem Leben nie ganz und gar durch den heil. Geiſt erneuert werden, ſondern immer einen Trieb zur Sünde behalten, und daher auch immer des Geſetzes bedürfen, obſchon ſie nicht mehr unter ſeinem Joch und Fluche ſtehen, jenes nicht, weil ſie ihm nicht aus Zwang gehorchen, und dieſes nicht, weil ſie Chriſtum zum Verſöhner haben. F. C. 595: Ad hunc modum una eademque lex est manetque, immota videlicet dei voluntas, sive poenitentibus sive impoenitentibus, renatis aut non renatis proponatur. Discrimen autem, quoad obedientiam, duntaxat in hominibus est, quorum alii non renati obedientiam qualemcunque a lege requisitam praestant, sed coacti et inviti id faciunt (sicut etiam renati faciunt, quatenus adhuc carnales sunt); credentes vero in Chr., quatenus renati sunt, libero et spontaneo spiritu etc. Vgl. Conf. Helv. II. c. 13. Gall. 23.

Dabei mag noch erwähnt werden, daß der Dekalogus, die Grundlage des göttlichen Geſetzes, von den Reformirten, Socinianern und Griechen nach Origenes Vorgange anders abgetheilt wird, als von den Papiſten und Lutheranern nach Auguſtin's Vorgange. Jene rechnen zur erſten Tafel vier Gebote, indem ſie im 4. und 5. Vers des 20. Cap. im Exodus (ne facias tibi — — simulacrum) ein zweites Gebot ſehen, wofür ſie dann auf der zweiten Tafel das neunte und zehnte in eins (de concupiscentia) zuſammenfaſſen.

§. 25.

Von der Allgemeinheit der göttlichen Gnade, oder von der Prädeſtination.

So überſchreiben wir dieſen §. wegen der Lehre unſerer Kirche n 11. Art. der F. C., wonach Gott aus erbarmungsvoller Liebe on Ewigkeit den Rathſchluß gefaßt hat, daß alle Menſchen durch hriſtum wieder ſelig werden ſollen, und daß er auch allen, die n Chriſtum glauben, zur Seligkeit verhelfen will. Dieſe Lehre ird dort der Antwort Calvin's und der meiſten reformirten Theo=gen auf die hier in Betracht kommende Frage entgegengeſtellt: warum fahrungsgemäß ſo viele Menſchen und Völker gar nicht zur Kennt=iß Chriſti kommen und auch unter den Chriſten viele durch Un=lauben oder durch Wiederabfall vom rechtfertigenden Glauben ver=oren gehen? Calvin nimmt dieſe Frage im 3. Buche ſeiner Institutio im 21. Capitel auf (nachdem er vorher in dieſem Buche on der Bekehrung und der Rechtfertigung durch den Glauben ge=andelt) mit den Worten: jam vero quod non apud omnes per=eque homines foedus vitae praedicatur, et apud eos, qui=us praedicatur, non eundem locum vel aequaliter vel per=etuo reperit: in ea diversitate mirabilis divini judicii alti=udo se profert. Und er meint, daß vom chriſtlichen Standpunkte us dieſe ungleiche Stellung der Menſchen zum Evangelio und dieſes ngleiche Schickſal derſelben nicht anders richtig und genügend erklärt erden könne, als durch die Annahme einer ewigen, abſoluten, ganz illkührlichen göttlichen Gnadenwahl, wonach Gott einen Theil der enſchen zum Heil, den andern zur Verdammniß prädeſtinirt hat, ber er auch dem 21. Cap. die Ueberſchrift giebt: de electione eterna, qua Deus alios ad salutem, alios ad interitum raedestinavit. Im 5. §. erklärt er ſich darüber näher dahin: praeestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se onstitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non nim pari conditione creantur omnes: sed aliis vita aeterna, liis damnatio aet. praeordinatur. Itaque prout in alterutrum nem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem raedestinatum dicimus, und fügt dann hinzu: nur wen Gott on Ewigkeit her durch ſein decretum absolutum et particulare

Electionis zur ewigen Seligkeit präordinirt und auserwählt hat, dem offerirt er ernstlich in Christo seine Gnade (ohne irgend eine Rücksicht auf dieses Menschen Verhalten), indem er an ihm die Berufung und die Predigt des Evangelii wirksam sein läßt und in unwiderstehlicher Weise den Glauben und die Heiligung in ihm wirkt; wen er aber einmal nicht zur Seligkeit mit erwählt hat (und dazu hat er eigentlich bei allen, auch bei der vorigen Klasse Grund und Ursache), dem läßt er sein Wort entweder gar nicht bekannt werden, oder er giebt ihm durch die Predigt desselben, indem er ihn verblendet, nur Anlaß zu desto tieferm Falle. Er selber findet etwas Horribeles in dieser absoluten partikularen Gnadenwahl, durch die ein Theil der Menschen ohne Weiteres aus reiner göttlicher Willkühr vom Heil ausgeschlossen und der Verdammniß preisgegeben ist; aber er ist fest überzeugt, daß dieselbe in der heil Schrift gelehrt werde, namentlich Röm. 9 f., Apostelg. 13, 48., Joh. 17, 6. 10, 28 ꝛc., und daß sie nicht zu umgehen sei. Denn sage man, daß Gott im Hinblick auf den von ihm *vorausgesehenen* Glauben an Christum das Electionsdecret gefaßt habe, so sei zu bedenken, daß Gott kein anderes Object für seine Allwissenheit habe, als seinen eigenen göttlichen Willen und was daraus hervorgeht (23, 6: Cum non alia ratione, quae futura sunt, praevideat, nisi quia, ita ut fierent, decrevit: frustra de praescientia lis movetur, ubi constat ordinatione potius et nutu ejus omnia evenire); oder sage man, daß sich der Mensch zwar beim Werke seiner Bekehrung ganz passiv verhalte und es ihm unmöglich sei, etwas dazu beizutragen und mitzuwirken, daß er aber, wenn die Gnade ihr Werk an ihm begonnen, derselben resistiren und nicht resistiren könne, so sei 1) der göttlichen Allmacht gegenüber die *Möglichkeit* einer auf die Dauer kräftigen und die Bekehrung unmöglich machenden *Resistenz* zu läugnen, wie denn auch durch eine solche die Gewißheit des Heils ganz aufgehoben werden würde, und 2) auch bei der bloßen *Flexibilität*, aber nicht *Spontaneität* des menschlichen Willens zum Guten, die *Möglichkeit* einer *freiwilligen Nichtresistenz*, die auch übrigens ein Verdienst des Menschen begründen würde, und es sei daher hier nicht anders herauszukommen, als daß man an eine *Irresistibilität* der göttlichen Gnade da überall glaube, wo der Mensch bekehrt werden solle oder werde, und insonderheit auch

e Perſeveranz im Glauben (der bloßen fides temporaria gegen-
ber) als ein beſonderes Geſchenk Gottes betrachte. Demnach aber
i es auch gewiß, daß, wo ein Menſch unbekehrt bleibe, Gott ihn
icht ernſtlich habe bekehren wollen. Dabei kommt denn Calvin zur
eſern Begründung ſeiner Prädeſtinationslehre auch wieder auf ſeinen
eterminismus zurück, wonach alles auch in der Menſchenwelt
it Nothwendigkeit geſchieht, weil Gott es ſo geordnet hat und will
vergl. dazu oben den betreffenden Abſchnitt), und wobei er folge-
cht auch den Sündenfall der erſten Menſchen mit von Gott geordnet
in läßt, als etwas, wodurch eben ſein Prädeſtinationsdecret, an
nigen ſeine Gnade, an andern ſeine Gerechtigkeit zu erweiſen, zuerſt
r Ausführung kommen ſollte; Lib. III, 23, 7: Nec absurdum
ideri debet quod dico, Deum non modo primi hominis
asum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbi-
rio quoque suo dispensasse. Ut enim ad ejus sapien-
iam pertinet omnium quae futura sunt esse praescium, sic
il potentiam, omnia manu sua regere ac moderari.

Die reformirten Bekenntniſſe nun zeigen, wie ſchon oben
merkt worden, faſt alle eine gewiſſe Scheu, ſich auch zu den calvi-
iſchen Determinismus offen zu bekennen, und eben ſo wenig
agen ſie es, mit Ausnahme der längſt nicht mehr in ſymb. An-
hen ſtehenden Form. Consens. Helv. ſich auf den Standpunkt
s Supralapſarismus zu ſtellen, nach welchem der Sündenfall
s erſte Mittel zur Ausführung des Prädeſtinationsplanes iſt, ſon-
ern es bekennen ſich auch die ſtrengern Confeſſionen wie die Canon.
ordr. nur zu der infralapſariſchen Lehre, daß Gott ſeine ewige
nadenwahl in Bezug auf den von ihm blos vorhergeſehenen und
gelaſſenen Sündenfall getroffen habe. Dabei aber ſtatuiren doch
e meiſten noch eine abſolute, rein in Gottes Willkühr, weder um
hriſti Willen, noch im Hinblick auf der Menſchen Verhalten zum
vangelium getroffene und gleich von vorn herein partikulare Gna-
enwahl, kraft deren eben die Nichterwählten mit Gottes Willen,
r Offenbarung ſeiner Gerechtigkeit, verloren gehen. Canon.
ordr. c. 1. art. 7: Est electio immutabile Dei propositum,
uo ante jacta mundi fundamenta ex universo genere hu-
ano, ... in peccatum et exitium sua culpa prolapso, secun-
um liberrimum voluntatis suae placitum, ex mera gratia

certam quorundam hominum multitudinem aliis nec meliorum nec digniorum ... ad salutem elegit in Chr.... atque eos ita ipsi salvandos dare et ad ejus communionem per verbum et Sp. s. efficaciter vocare et trahere ... decrevit[1]) — 9: Eadem haec electio facta non est ex praevisa fide .... sed ad fidem etc. — 15: Scriptura testatur non omnes homines esse electos, sed quosdam non electos, sive in aet. Dei electione praeteritos, quos scil. Deus ex liberrimo, justissimo ... et immutabili beneplacito decrevit in communi miseria, in quam se sua culpa praecipitarunt, relinquere etc. — Cap. 2, 8: Fuit hoc Dei Patris liberrimum consilium .... ut mortis pretiosissimae Filii sui vivifica et salvifica efficacia sese exereret in omnibus electis, ad eos solos fide justificante donandos etc. — Conf. Belg. 16: Credimus, Deum, posteaquam tota Adami soboles sic in perditionem ... praecipitata fuit, seipsum talem demonstrasse ac praestitisse, qualis est revera, nempe misericordem et justum. Misericordem quidem, eos damnatione ... liberando, quos in aet. suo consilio pro gratuita sua bonitate per J. Chr. elegit, absque operum ipsorum respectu. Justum vero, alios in illo suo lapsu et perditione relinquendo, in quem sese ipsi praecipites dederunt. — Gall. cap. 12: Credimus ex hac corruptione .... universali ... Deum alios quidem eripere, quos videl. aeterno et immutabili suo consilio sola sua bonitate et misericordia ... in Jesu Chr. elegit: alios vero in ea corruptione et damnatione relinquere, in quibus nimirum juste suo tempore damnandis justitiam suam demonstret, sicut in aliis divitias misericordiae suas declarat. Nec enim alii aliis sunt meliores, donec illos Deus discernat ex immutabili illo consilio, quod ante seculorum creationem in Jesu Chr. determinavit. — Conf. Puritan. c. 3.

---

1) Die Form. Cons. Helv. cap. 4 ſagt dafür ſupralapſariſch: decrevit, primo hominem integrum creare, tum ejus lapsum permittere ac demum ex lapsis quorundam misereri adeoque eosdem eligere, alios vero in corrupta massa relinquere etc.

Von dieſer ſpecifiſch reformirten Lehre weicht nun aber ſchon die Conf. Helv. II. ab, welche cap. 10. lehrt: „Deus ab aet. praedestinavit vel elegit libere et mera sua gratia, nullo hominum respectu, sanctos, quos vult salvos facere in Chr., Eph. 1, 4. 2. Tim. 1, 9. Ergo non sine medio, licet non propter ullum meritum nostrum, sed in Christo et propter Christum nos elegit Deus, ut, qui jam sunt in Chr. insiti per fidem, illi ipsi etiam sint electi, reprobi vero, qui sunt extra Christum ... Denique electi sunt sancti in Christo, per Deum ad finem certum, quem et ipsum exponit Ap. et ait: (Ephes. 1.) elegit nos in ipso, ut essemus sancti et irreprehensibiles“ etc. Et quamvis Deus norit, qui sint sui, et alicubi mentio fiat paucitatis electorum, bene sperandum est tamen de omnibus, neque temere reprobis quisquam est adnumerandus .... Consoletur nos in tentatione praedestinationis, ... quod promissiones Dei sunt universales fidelibus. Ebrard, der hier auf Calvin ſehr übel zu ſprechen iſt, findet dieſe Erklärung ganz bibliſch und richtig; er findet alſo darin „eine blos relative Prädeſtination zur Seligkeit oder Verdammniß, wonach Gott alle diejenigen, welche er vermöge ſeiner Präſcienz als ſolche erkannt hat, die zum wahren Glauben kommen und darin verharren werden, in Chriſto und als Glieder Chriſti zu Erben des ewigen Lebens beſtimmt hat“ (a. a. O. S. 710, 711.). Indeß ſo ſehr nahe ſteht doch hier die helv. Confeſſion der Lehre der Lutheraner nicht, daß ſie gewiſſermaßen auch eine praedestinat. ex praevisa fide lehrte, wie ſie das denn auch mit keinem Worte andeutet. Sie mildert allerdings das calviniſche Dogma bedeutend, indem ſie eine Erwählung nicht blos in und durch, ſondern propter Christum lehrt und ſo Chriſtum als causam impulsivam externam zu betrachten ſcheint; indem ſie ferner, wenigſtens auf dem Gebiete der Berufenen, eine Univerſalität der göttlichen Gnade anzunehmen ſcheint, wenn ſie auch die Verheißungen der Seligkeit, wie billig, nur den Gläubigen gelten läßt, inſonderheit aber, indem ſie zum Object der Erwählung nicht die ſittlich unterſchiedsloſe Geſammtheit der Gefallenen macht, ſondern die ſchon Chriſto durch den Glauben Einverleibten, wodurch ſie die bedenkliche Frage, warum Gott einen Theil der Menſchen zum Glauben

und zur Seligkeit führt (mit der Antwort, daß er das aus abſoluter Willkühr, zur Offenbarung ſeiner abſoluten Machtvollkommenheit im Begnadigen wie im Beſtrafen thue) ganz umgeht, und von der Erwählung dann ſo redet, als ob ſie blos in dem ewigen, feſten Beſchluſſe Gottes beſtehe, Alle diejenigen, die Chriſto durch den Glauben einverleibt ſind, um Chriſti willen dem Ziel ihres Glaubens, der Seele Seligkeit, zuzuführen, nicht auch in dem Beſchluſſe, nur einen genau beſtimmten Theil der Erlöſungsbedürftigen durch den Glauben zu beſeligen. Sie ſcheint es alſo ſo ganz mit der Repetit. Anhalt c. 11. zu halten, welche auf ihrem melanchthon'ſchen Standpunkte ſagt: nec aliam justificationis, aliam electionis causam quaerimus (alſo nur Gottes Gnade und Chriſti im Glauben ergriffenes Verdienſt), nec vel ex ratione, vel ex Lege, sed ex solo Evangelio de electione judicamus: adeoque totum salvandorum numerum non nisi a posteriori, ex fide nimirum in Chr... aestimamus .... Et praedestinatio proprie non ad numerum, qui in Deo mentis est actio, sed potius ad consilium liberrimae ipsius voluntatis referri debet. Ad consilium, inquam, seu propositum ... de unico illo, eodemque modo recipiendi homines post lapsum in gratiam, sine prosopolepsia, per et propter solum Filium Mediatorem, vera fide apprehensum. Allein bei dieſem gefliſſentlichen Herumgehen um die Sache bleibt doch die helvetiſche, von dem hier gern vermittelnden Bullinger verfaßte Confeſſion hier immer noch mehr reformirt als lutheriſch geſinnt, indem ſie nicht von vornherein eine Univerſalität der göttlichen Gnade annimmt, ſondern ganz abſolutiſtiſch und partikulariſtiſch gleich von einer partikularen Gnadenwahl in der Kirche ausgeht (elegit libere ... sanctos, quos vult salvos facere in Chr.), indem ſie art. 8. Gottes Willen irgendwie mit dabei ſein läßt, wenn der Menſch verloren geht, und art. 9. ſogar faſt wieder die Electio als die causam fidei zu betrachten ſcheint, indem ſie ſagt: Haec autem fides merum est Dei donum, quod solus Deus ex gratia sua electis suis, secundum mensuram, et quando, cui, et quantum ipse vult, donat, und zwar mit Berufung auf Act. 13: Et crediderunt, quotquot erant ordinati ad vitam. Indeß ſehen wir aus dieſer ſo weit verbreiteten Confeſſion doch immer, daß das

calvin'ſche Prädeſtinationsdogma in ſeiner Strenge nicht für ein nothwendiges Glied der reformirten Orthodoxie angeſehen wird. Und ebendies erhellt auch aus den Art. Anglic., welche die reprobatio ganz übergehen, aus dem ganz von der Prädeſtination ſchweigenden Cat. Heidelb. und aus der Conf. March., die im 14. art. mit der Conf. Anh. dem Dogma die ganz tröſtliche Wendung giebt, als ob daſſelbe eben blos zeige, daß Gott von Ewigkeit aus pur lauter Gnaden und Barmherzigkeit zum ewigen Leben verordnet und auserwählt habe alle ſo an Chriſtum beſtändig glauben ꝛc., und die mit den Lutheranern ein abſolutes Verwerfungsdecret beſtimmt verwirft und auch nicht gegen deren wahre Lehre verſtößt, wenn ſie daſſelbe mit der electio propter fidem praevisam thut.

Die Arminianer ſind hier die erklärten Gegner Calvin's; ſie verwerfen das decretum absolutae reprobationis aut inpromeritae indurationis aufs beſtimmteſte, verſtehen unter dem ewigen Rathſchluſſe Gottes ein decretum praedestinationis ad salutem (quod tantundem valet atque si diceres, deus decrevit homines salvare sub conditione fidei), und lehren, vocationem efficacem esse ab eventu potius, quam a sola intentione dei sic dicta, und daß Gott Alle, die er berufe, ernſtlich berufe und zum Glauben zu führen ſuche. Conf. Rem. 17. Sie lehren alſo eine vocationem universalem et sufficientem, und daß dann die Electio den Gläubigen und Bekehrten zu Theil werde.

Die Socinianer beſtreiten ebenfalls die abſolute Prädeſtination mit Gründen der Schrift und der Vernunft aufs entſchiedenſte, wie ſie das bei ihrer Anſicht von der menſchlichen Freiheit gar nicht anders können, und erklären rund heraus: Praedestinatio dei in script. aliud nihil notat, quam dei ante conditum mundum de hominibus decretum ejusmodi, quod iis, qui in ipsum crederent eique obedirent, daturus esset vitam aeternam, eos vero, qui in eam credere et ei parere recusarent, aeterna damnatione puniturus esset (Cat. Racov. qu. 440), worin wir ihnen natürlich nicht beiſtimmen können wegen unſerer ganz andern Lehre von der Rechtfertigung. Dabei ſagen ſie (Soc. Prael. theol. a. a. O. I, 558.), daß ein Unterſchied zu machen ſei inter electionem infirmiorem magisque communem (der bloßen Berufung) und elect. firmiorem magisque propriam, utramque vero non

ex solo Dei proposito, sed ex eventu pendere et in utraque requiri hominis voluntatem et factum. Auch lehren ſie dort, Electos ab electione excidere non posse, donec sunt electi, hoc est vitam degunt Evangelio dignam, weshalb unſere Polemiker (Bechmanni theol. polem. p. 723 ff.) ihnen vorwerfen, daß ſie eine electio mutabilis et revocabilis ſtatuiren. Merkwürdig aber iſt, was Socin anderwärts (p. 604.) von dem Verluſt der Juſtification ſagt: possumus tamen .... denuo justificari. Verum iterata poenitentia ista non in nostra potestate est, sed Deus, ut eam habere possint, illis concedit, quibus vult ipsique videtur. Es iſt das einer von den Widerſprüchen, deren der Socinianismus mehrere begeht.

Die Katholiken haben auf dem trid. Concil (Sess. 6) blos erklärt, daß der Menſch ſeiner Erwählung nie ganz gewiß ſein könne (cap. 9. u. 12.), daß er auch aus dem Gnadenſtande wieder herausfallen könne (13. u. 15.), und can. 17. es verdammt, si quis justificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed non gratiam accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum. Später aber haben ſie in dem Janſenismus die Lehre von einer abſoluten Prädeſtination ziemlich beſtimmt verworfen und hinlänglich gezeigt, daß ſie (mit der griechiſchen Kirche) nur eine durch die ſittliche Würdigkeit des Menſchen bedingte univerſale Vorherbeſtimmung zur Seligkeit lehren und alſo auch hier wieder die guten Werke mit einmengen und darum die Erwählung ungewiß machen, wie die Socinianer.

Gehen wir nun zur Lehre der lutheriſchen Kirche über, ſo wiſſen wir, daß Melanchthon, anfangs auch deterministiſch geſinnt, ſeit der Kirchenviſitation von 1527 die Freiheit des menſchlichen Willens wenigſtens ſo weit vertheidigt, daß Gott nicht mehr als eine Urſache der Sünde erſcheinen kann, und daß er das auch im 19. Art. der A. C. (de causa peccati) thut, wo er aber doch den frühern abſoluten Standpunkt noch nicht ganz überwunden zu haben ſcheint, indem er dort als die Urſache der Sünde zwar den verkehrten Willen der Böſen und des Teufels nennt, aber mit dem Bemerken: „welcher alsbald, ſo Gott die Hand abgethan, ſie von Gott zum Argen wendet“ — eine Bemerkung, die er

in der Variata weggelaſſen hat. Und ebenſo ſprechen dafür auch die Worte im 6. Art.: per verbum et Sacr. ... donatur Spir. S., qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, die allen Orthodoxen einer Erklärung bedürftig zu ſein ſcheinen. Später aber hat Melanchthon immer mehr die Lehre ausgebildet und in der lutheriſchen Kirche herrſchend gemacht, welche die Form. Concord. in ihrem 11. Artikel (de aeterna Praedestinatione et Electione Dei) ſymboliſirt und gegen die Calviniſten vertheidigt hat. Dieſe Lehre der F. C. aber klar und bündig darzuſtellen, iſt nicht gerade leicht, da ſie dort ſelbſt noch der gehörigen wiſſenſchaftlichen Durchbildung ermangelt und dieſe erſt ſeit Gerhard erfahren hat, woher es auch kommt, daß ſie ſich faſt bei jedem Symboliker anders ausnimmt. Am beſten wird es ſein, wenn wir uns vorerſt an die Hauptſätze der Epitome halten, nämlich:

1. Primum omnium est, quod accurate observari oportet, discrimen esse inter praescientiam et praedestinationem sive aet. electionem Dei.

3. Dei Praescientia simul ad bonos et malos pertinet, sed interim non est causa mali, neque est causa peccati, quae hominem ad scelus impellat .... Sed praescientia Dei disponit malum et metas illi constituit, quousque progredi ... debeat etc.

4. Praedestinatio vero, seu aet. Dei electio, tantum ad bonos et dilectos filios Dei pertinet, et haec est causa ipsorum salutis. Etenim eorum salutem procurat et ea, quae ad ipsam pertinent, disponit etc.

5. Haec Dei praedest. non in arcano Dei consilio est scrutanda, sed in verbo Dei etc.

6. Verbum autem Dei deducit nos ad Christum, is est liber ille vitae, in quo omnes inscripti et electi sunt etc.

7. Chr. vero omnes peccatores ad se vocat ... et serio vult, ut omnes homines ad se veniant etc.

9. Vera igitur sententia de praedest. ex Evangelio discenda est, in quo docetur, quod Deus omnes sub incredulitatem concluserit, ut omnium misereatur, et quod nolit quemquam perire etc.

11. Quod vero scriptum est, multos quidem vocatos, paucos vero electos esse, non ita accipiendum est, quasi Deus nolit, ut omnes salventur: sed damnationis impiorum causa est, quod verbum Dei ... contemnant etc.

12. Huc usque homo pius in meditatione huj. art. tuto progredi potest ... Verbum Dei nobis Christum librum vitae proponit: is nobis per Evangelii praedicationem aperitur .. sicut scriptum est: (Rom. 8, 30.) quos elegit, hos vocavit. In Chr. igitur electio aet. Dei Patris est quaerenda. Is in aet. s. consil. decrevit, quod praeter eos, qui Filium ejus agnoscunt et in eum vere credunt, neminem salvum facere velit.

13. Interim tamen summo studio in eo laboremus, ut ... vocationem nostram firmam faciamus (2. Petr. 1, 20.).

14. Negamus, quod non sola Dei misericordia et sanct. Chr. meritum, sed etiam in nobis ipsis aliqua causa sit electionis divinae.

In diesen Sätzen wird also zuerst anerkannt, daß es eine ewige Prädestination giebt, aber nicht eine zweifache, entweder zur Seligkeit oder zur Verdammniß, sondern eine solche, die (nach Röm. 8, 29. Ephes. 1, 5. 11.) mit der Electio aet. identisch ist (wobei freilich nicht bedacht wird, daß das Nichterwähltsein dann doch ohne Weiteres die reprobatio zur Folge haben muß). Dann wird erinnert, daß diese nirgends genauer definirte Prädestination oder Election nicht etwa mit Gottes Allwissenheit zusammenfalle, in der Weise, daß, was Gott vorherwisse, von ihm selber prädestinirt sei und nothwendig eintreten müsse, noch auch ihren Grund in einem absoluten, durch keine Rücksicht bestimmten Willensbeschlusse Gottes habe, nach dem ein Theil der Menschen selig werden, der andere verdammt bleiben soll, blos zur Offenbarung der göttlichen Machtvollkommenheit, sondern vielmehr allein in dem uns geoffenbarten Erlösungsrathschlusse Gottes, daß allen sündigen Menschen durch Christum in gleicher Weise die Erlösung und das ewige Leben durch eine kräftige Berufung wieder angeboten und denen, die dies Anerbieten im Glauben ergreifen, des heil. Geistes Beistand zur Bewahrung des *seligmachenden* Glaubens bis ans Ende gewährt werden

)ll. Joh. 3, 16. 1. Timoth. 2, 4. 2. Petr. 3, 9. Bei diesem
lgemeinen Erlösungsrathschluß bleibt dann die Epitome stehen,
gend, daß uns mit ihm Alles geoffenbart sei, was wir von der
rädestination zu wissen nöthig haben. Daraus würde dann aber
nsequenter Weise folgen, daß es demnach kein ewiges absolutes
erwerfungsdecret geben kann, noch eine (doppelte) Prädestination,
tweder zur Seligkeit oder zur Verdammniß, sondern eben nur
nes allgemeine Erlösungsdecret, aus dem zunächst nur eine prae-
estinatio ad salutem universalis sich ergiebt, nämlich eine von
rnherein generelle, durch die menschliche Freiheit hypothetisch und
rch den Gebrauch derselben speciell und ungleich werdende, die von
sern Dogmatikern Electio seu Praedest. latius sic dicta ge-
nnt und als das aet. Dei decretum definirt wird, quo Deus
x immensa sua misericordia hominibus omnibus Mediatorem
ittere et offerre, omnibus etiam, qui non repugnaturi essent,
dem per verb. et sacram. conferre, credentes omnes justi-
care ... renovare ... salvare constituit (Baier, p. 858 f.).
ben darum kann dann aber auch das, was man im engern Sinne
s decretum electionis nennt, nur ein auf jenem beruhendes
nd so durch dasselbe bedingtes (conditionatum) sein, welches wir
ı definiren hätten als den ewigen Beschluß Gottes, daß Alle,
ber auch nur die, welche die Berufung zu Christo empfan-
en, Kinder und Erben des ewigen Lebens werden sollen,
enn sie diese Berufung gläubig annehmen und in ihrem
lauben an Christum bis ans Ende beharren. (Vergl.
lr. 12. im 11. Art. der Epitome.) Das Decretum reproba-
ionis ist dann aber wieder durch dieses bedingt, und von ihm
igentlich nur die Kehrseite.

Und so käme denn, nach Maßgabe der Epitome, die evangelische
ehre von der Prädestination in der Hauptsache darauf hinaus, daß
Gott aus unendlichem, freiem Erbarmen im Hinblick auf das Ver-
ienst Christi von Ewigkeit her die Seligkeit Aller durch den Glau-
en an Christum will und seine göttliche Gnade zu diesem Glauben
llen Menschen ohne Unterschied (mittelst des Evangelii) ernstlich an-
ietet, aber Keinem aufzwingt, daher sie eine gratia resistibilis ist.

Fürwahr eine Lehre, von der man nicht recht einsieht, wie sie
ich in dieser Fassung noch sehr von der arminianischen unterscheiden

ſoll, nach der es bekanntlich keine praedestinatio certarum personarum, keine ewige ſpecielle Gnadenwahl, ſondern nur ein decretum praedestinationis ad salutem giebt, quod tantundem valet atque si diceres, deus decrevit homines salvare sub conditione fidei (Apol. Conf. Remonstr. p. 102. Conf. Rem. 17, 2.).

Allein, wenn wir nun ſehen, daß faſt alle ältern Dogmatiker der luth. Kirche neben einem ſolchen decretum electionis im arminianiſchen Sinne (neben einer ſolchen Electio seu Praedestinatio latius sic dicta) doch noch eine eigentliche (strictius sic dictam), ewige ſpecielle und partikulare Gnadenwahl ſtatuiren, kraft deren gewiſſe Perſonen von Ewigkeit her durch einen unveränderlichen Beſchluß Gottes zum ewigen Leben auserwählt ſind —: ſo müſſen doch wohl in der F. C. einige, von uns noch nicht berückſichtigte, Aeußerungen und Erklärungen vorkommen, die zur Annahme einer ſolchen Gnadenwahl Anlaß geben. Und in der That finden ſich ſolche Aeußerungen ſchon in der Epitome, nämlich §. 4. des elften Art., wo es heißt: Praedestinatio vero, seu aeterna Dei electio, tantum ad bonos et dilectos filios dei pertinet; et haec est causa ipsorum salutis. Etenim eorum salutem procurat et ea, quae ad ipsam pertinent, disponit. Super hanc Dei praedestinationem salus nostra ita fundata est, ut inferorum portae eam evertere nequeant. Denn hiernach giebt es entweder geliebte Kinder Gottes allein ſchon kraft ihrer ewigen Erwählung, oder es ſind unter ihnen Die gemeint, welche die Gnade Gottes annehmen; und bei dieſen kann die Urſache ihres Heils doch nur dann allein in ihrer aeterna electio liegen, wenn man wieder annimmt, daß Gott nur auf gewiſſe Menſchen beſſernd einwirkt. Aber noch weit auffallender ſind manche Erklärungen, welche die Verfaſſer der F. C. in dem ausführlichern Artikel der Solida Declaratio thun. Hier ſieht man ziemlich deutlich, wie ſehr es ihnen bei allem guten Willen, durch eine nicht anders als rationell zu nennende Schrifterklärung[2]) die Univerſalität des göttlichen Rathſchluſſes zur Beſei-

2) Vergl. den bei ihnen gewiß merkwürdigen Grundſatz: Quidquid enim scriptum est (ut Ap. Rom. 15, 4. testatur), in doctrinam nostram

gung der Menſchen und die Bedingtheit des Verwerfungsdecretes zur Anerkennung zu bringen, doch an Kraft und Muth fehlt, auch die Bedingtheit des Erwählungsdecretes zu behaupten und ſo mit dem Abſolutismus und Partikularismus förmlich zu brechen. Einerſeits bringen ſie nämlich mit allem Nachdruck darauf, daß wir immer den Glauben an Gottes allgemeine Vaterliebe feſthalten ſollen, und verſuchen es ſelber, uns vom Standpunkte dieſes Glaubens aus einen beruhigenden Aufſchluß über die beiden Fragen zu geben, warum nun doch nicht Alle die Berufung erhalten und auch viele Berufene nicht auserwählt ſind; denn ſie ſagen: „wenn nun doch viele Menſchen und Völker nicht zur Kenntniß des Evangelii kommen, ſo geſchehe das nicht etwa, weil Gott einmal ihre Seligkeit nicht wolle, ſondern nur darum, weil er ſeine beſondern, guten, uns freilich verborgenen Gründe habe, ihnen zur Strafe das Licht des Evangelii zu entziehen; und wenn dann viele Berufene nicht zum wahren Glauben kommen oder nicht darin beharren, ſo ſei die Urſache davon auch nicht in Gottes Vorherwiſſen oder Vorherbeſtimmung zu ſuchen, ſondern in ihrem verkehrten Willen[3]." Anderſeits aber können ſie ſich doch noch nicht von dem Begriffe einer ewigen ſpeciellen Gnadenwahl trennen, indem ſie immer wieder lehren, daß gleich von Ewigkeit her nur ein kleiner Theil der Menſchen, der in nichts beſſer ſei, als der andere, aus bloßer Gnade von Gott zum ewigen Leben auserwählt worden ſei und auch nur dieſer auserwählte Theil, unter welchem Gott jeden Einzelnen von Ewigkeit her als einen wahrhaft Gläubigen kenne, die Berufung zum chriſtlichen Glauben empfange und Gottes Beiſtand bei der Beſſerung erfahre. S. Sol. Declar. p. 798: Aeterna electio .... pertinet tantum ad filios Dei, qui ad aeternam vitam consequendam electi et or-

---

scriptum est, ut per patientiam et consolationem scripturae spem habeamus. Quodsi nobis per scripturam consolatio illa vel enervatur vel eripitur: certo certius est, scripturam contra sententiam et mentem Spir. S. explicari et intelligi. Solid. Declar. p. 822. Vgl. Krause, Progr. de Rationalismo ecclesiae nostrae in doctrina de praedestinatione. Regiom. 1814.

3) Sol. Declar. p. 813.

dinati sunt, priusquam mundi fundamenta jacerentur etc. Eph. 1, 5. — p. 799: Aeterna vero electio Dei non tantum praevidet et praescit electorum salutem, sed ex clementissima Dei voluntate et beneplacito in Chr. Jesu causa est, quae nostram salutem et quae ad eam pertinent, procurat, efficit, juvat, promovet. Et quidem in ea divina praedestinatione aeterna nostra salus ita fundata est, ut etiam inferorum portae adversus eam praevalere nequeant. Scriptum est enim: (Jo. 10, 28.) Oves meas nemo rapiet etc. Et alibi: (Act. 13, 48.) Crediderunt, quotquot ad vitam aeternam erant ordinati (bei den Calviniſten eine Hauptbeweisſtelle für ihr decretum absolutum!). — p. 803: Decrevit Deus, quod eos, quos elegit, vocavit, justificavit, in altera vita salvos facere et aeterna gloria ornare velit. Et quidem Deus illo suo consilio, proposito et ordinatione, non tantum in genere salutem suorum procuravit, sed etiam omnes et singulas personas electorum (qui per Chr. salvandi sunt) clementer praescivit, ad salutem elegit et decrevit, quod eo modo (quem jam recitavimus) ipsos per suam gratiam — — salutis aeternae participes facere velit. — p. 808: Ordinavit, ut Spiritus S. electos per verbum vocet, illuminet, atque convertat, atque omnes illos, qui Chr. vera fide amplectuntur, justificet atque in eos aeternam salutem conferat. Gewiß, in dieſen Stellen iſt ziemlich deutlich geſagt, daß man erſt erwählt ſein muß, wenn man zum beſeligenden Glauben kommen ſoll, und daß zum ewigen Leben nur Die gelangen, die Gott von Ewigkeit her aus beſonderer Gnade dazu auserwählt hat, daß ſie zum chriſtlichen Heil gelangen ſollen, dieſe einmal Auserwählten aber ſelig werden, trotz Teufel und Hölle. Und ſo reden denn die ältern Dogmatiker mit Recht von einer aeterna electio strictius sic dicta, die da particularis und immutabilis seu irrevocabilis ſei (Baier, a. a. p. 857.), und die churſächſiſchen Theologen machen den heſſiſchen und churbrandenburgiſchen auf dem Colloquio Lipsiensi (1631) mit Recht das Zugeſtändniß: „daß Gott von Ewigkeit her in Chriſto nicht alle, ſondern etliche Menſchen zur Seligkeit erwählt habe und daß er die Zahl und Namen derſelben wohl, aber auch nur allein kenne; daß er keine Urſach oder

nlaß solcher Erwählung in den Erwählten selbst gefunden, auch ine erste heilsame Neigung, Bewegung oder Einwilligung zum lauben, sondern daß alles das Gute, so in den Auserwählten ist, is der pur lautern, freiwilligen Gnade Gottes herfließe, und daß e Auserwählten zwar eine Zeitlang aus der Gnade fallen können, er nicht finaliter." Ja, es hat selbst Guerike jedenfalls recht, enn er in seiner Symbolik p. 351. sagt, daß die lutherische Kirche enso, wie die reformirte, eine unbedingte, absolute Vorher- stimmung annehme, aber den Begriff derselben blos auf die userwählten beschränke — und so das Unbedingte in dem Verdam- ungsrathschlusse leugne. Denn darin geht er zwar weiter als die tern Dogmatiker, die im Gegentheil dem Electionsdecret den Schein s Absoluten zu nehmen suchen, indem sie es mit Gottes Vorher- ssen, mit seiner praevisio fidei, in Verbindung bringen und es her definiren als aeternum Dei decretum de conferenda sa- te aeterna omnibus et singulis hominibus, quos Deus in hristum finaliter credituros esse praevidit (Hollaz Exam. eol. p. 604) [4]). Aber jedenfalls urtheilt er richtiger und unbe- ngener. Denn abgesehen davon, daß jene sich in einem Zirkel be- egen, wenn sie die electio durch die praevisio fidei bedingt sein ssen und sie dann doch auch wieder als die Ursache des Glaubens rstellen, so fragt es sich auch sehr, ob sie die F. C. auf ihrer eite haben, wenn sie die Präscienz Gottes gerade in der Weise nd in der Absicht hier hereinziehen. Denn diese ist gewiß weit von entfernt, dem Electionsdecrete irgend einen andern Grund als en die unendliche Gnade Gottes in Christo unterzulegen oder es ir ein irgendwie bedingtes zu erklären (obwohl letzteres aus andern ätzen wohl gefolgert werden kann), und insonderheit erklärt sie ch von der Präscienz Gottes, daß sich diese zwar auf Alles er- recke, aber in keinem Causalnexus mit der aeterna electio stehe.

4) Ex praevisa fide meritum Chr. finaliter apprehendente ad itam aeternam electi sumus. Aliud est, eligi propter fidem, eu ausam promerentem sive promoventem, et aliud eligi sub conditione dei, eu medio et organo receptivo meriti Chr. ab aeterno praeiso et in tempore divinitus donato et admisso (!). Non prius, ed posterius adserimus. Quenstedt Th. did. pol. II. p. 52.

Iſt es nun aber ſo, daß die F. C. auch eine ganz eig
ewige und particulare Gnadenwahl ſtatuirt, obſchon ſie ganz e
den dem Univerſalismus, der Lehre von einer Allen zu The
benden, aber widerſtehbaren Gnade huldigt: nun, ſo wolle m
ja nicht weiter behaupten, daß es ihr keineswegs hier an S
und Conſequenz fehle! An dieſer fehlt es ihr in dieſer Le
überall, wie das auch die ältern Dogmatiker gefühlt und
eben ihre Zuflucht wieder zur göttlichen Allwiſſenheit genommen
um das Electionsdecret auch als ein bedingtes darſtellen zu
und es ſo mit dem Erlöſungsdecret in Einklang zu bringen.
war es den Verfaſſern der F. C. einmal ſo ſehr um die P
heit des Verwerfungsdecretes zu thun, dann mußten ſie auc
und frei eine Bedingtheit des Erwählungsdecretes anerkennen
Begriff einer ewigen partikularen und ſpeciellen Erwählung g
aufgeben, oder wenigſtens bei der einfachen Erklärung ſtehen
mit der ſie, wie wir oben geſehen haben, in der Epitome ſc
indem ſie uns auf jenen ewigen Rathſchluß Gottes verweiſen
welchem er allen Denen ſeine Gnade zur Beſſerung und ei
ewige Leben geben will, die ſich im Glauben an Jeſum Ch
den für alle Welt verordneten Heiland, anſchließen und be
halten. Denn mit Recht ſagen ſie dort: huc usque hom
in meditatione hujus articuli tuto progredi potest. E
machen ſie faſt in einem fort den Grundſatz geltend, daß der
ſchluß Gottes über die Beſeligung der Menſchen durch Chriſt
univerſeller ſei, und nebenbei reden ſie doch auch wieder von
aeternum decretum electionis particulare und immutabile
das alſo doch Diejenigen, auf die es ſich nicht bezieht, ohne
res von der Seligkeit ausgeſchloſſen werden. Setzen ſie alſo
in Gott nicht dennoch zwei contradictorias voluntates? Ob
wohl der Widerſpruch zwiſchen beiden dadurch gelöſt werde
mit unſern ältern Dogmatikern der eine als voluntas antec
der andere als consequens betrachtet wird, wenn eben dieſer
auch ein ewiger, und überdies ganz unbedingter iſt? Muß n
nicht vielmehr bei dem erſten, mit den Calviniſten, an eine
ernſtlich gemeinten (voluntatem non seriam) denken? Un
wir nun von Natur Alle in gleicher Schuld und Verdammni
ein Theil von uns aber aus lauter Gnade zum ewigen Lebe

lt wird, der andere aber nicht einmal die Berufung zu Chriſto
ngt: kann da wohl noch von einer allgemeinen Vaterliebe Got-
e Rede ſein? Oder iſt es etwas Anderes als Partikularismus,
man das Wort der Schrift: (Hoſea 13, 9.) „Perditio tua ex
t, Israel, tantummodo in me salus tibi", auch auf Er-
ng und Nichterwählung, auf Berufung und Nichtberufung an-
t? — Uebrigens aber mußten auch die Verfaſſer der F. C.,
es ihnen ſo ſehr um die Bedingtheit des Verwerfungsdecretes
m die gratia resistibilis zu thun war, ihre Anſicht von des
hen freiem Willen ändern. Denn ſoll der durch die Erbſünde
bte Menſch in geiſtlichen Dingen gar kein liberum arbitrium
, nicht einmal als bloße Dispoſition zum Guten oder als eine
e natürliche Empfänglichkeit für die Gnade; ſoll es ihm geradezu
Natur unmöglich ſein, der Gnade einmal nicht zu widerſtehen: —
dann kann doch wohl darin, daß er ihr widerſteht, nicht die
e ſeiner Verdammniß liegen, und dann können doch wohl am
nur Die gebeſſert und ſelig werden, an denen die Gnade zieht,
zu ermüden, an denen ſie ſich alſo als irresistibilis zeigt,
nd die Andern ungebeſſert bleiben, weil ſie an ihnen ermüdet?
alſo das Verwerfungsdecret ein bedingtes ſein, dann mußte
dem Menſchen wenigſtens eine facultas applicandi se ad
am zugeſprochen und ſo zugleich die Möglichkeit eines momen-
Nichtwiderſtehens und damit der gratia resistibilis klar heraus-
t werden, was keineswegs durch die bloße Behauptung geſche-
ſt: etsi Deus hominem non cogit, ut convertatur (qui
semper spiritui s. resistunt ... hi non convertuntur),
nen trahit hominem, quem convertere decrevit, sic autem
trahit, ut ex intellectu coecato illuminatus fiat etc.
ebenſo durfte es dann auch nicht als ein Irrthum verworfen
n, wenn einer glaubt, quod non sola Dei misericordia et
iss. Dei meritum, sed etiam in nobis ipsis aliqua causa
lectionis divinae, cujus causae ratione Deus nos ad
n aet. elegerit. F. C. p. 621. 821.

haben ſich nun die Verfaſſer der F. C. in dem hier beſproche-
rtikel manchmal widerſprochen und ſich Aeußerungen entſchlüpfen
, durch die man auf das calviniſche Dogma zurückgeführt wer-
kann, ſo bleibt doch immer gewiß, daß ſie eigentlich

keine andere Lehre haben aufstellen **wollen**, als die von der Universalität des göttlichen Gnadenrathschlusses und von der Bedingtheit des göttlichen Verwerfungsdecretes, und darnach hat nun die theologische Wissenschaft ihren Artikel im Einzelnen zu berichtigen.

Achter Abschnitt.

Von den Sacramenten.

§. 26.

Von den Sacramenten im Allgemeinen. Katholische und lutherische Lehre.

Zu den Gnadenmitteln, durch die Gott den Einzelnen seinen heil. Geist und seine Gnade in Christo mittheilt, gehören auch, außer dem göttlichen Worte, nach protestantischer und katholischer Ansicht, einige mysteriöse kirchliche Handlungen oder Ceremonien, die in der abendländischen Kirche, gemäß der in der Vulgata vorkommenden Uebersetzung des Wortes μυστήριον, Sacramente genannt worden sind. Die Katholiken zählen deren sieben, die Protestanten nur zwei, die Taufe und das Abendmahl, welche beiden auch schon in der alten Kirche den Mittelpunkt der andern gebildet haben und heute noch in der katholischen den ersten Rang behaupten.

Nachdem man in der alten Kirche anfangs eine Menge heiliger Handlungen und Gebräuche wegen ihrer mystischen Bedeutung Mysterien oder Sacramente genannt hatte, wurde zuerst von Augustinus der Begriff eines Sacramentes näher dahin bestimmt, daß es sei ein signum rei sacrae oder invisibilis gratiae forma visibilis (de civit. Dei 10, 5.), worin beides, das äußere Zeichen und die innere geistliche Gnadengabe, durch ein ausdrückliches göttliches Wort mit einander verbunden sei (Tract. in Joh. 80: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum) und zwar, um uns das Heil in Christo, die Gnadengabe, nicht nur zu ver-

sinnbildlichen, sondern auch mitzutheilen (Enarrat. in Ps. 73: Sacramenta N. T. dant salutem, sacram. V. T. promiserunt salutem). Und diesen Begriff haben denn die Scholastiker beibehalten, aber zugleich noch weiter entwickelt und genauer festgestellt, insbesondere Petrus Lombardus und Thomas Aquinas. Ersterer stellte in s. Sentent. lib. 4, dist. 1 fest: Sacram. proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat; non ergo significandi tantum gratia instituta sunt, sed etiam sanctificandi, und entschied sich darum für sieben Sacramente; Letzterer aber fügte die nähere Bestimmung bei (Summa III, qu. 62, 1.): Necesse est dicere sacramenta novae legis per aliquem modum gratiam causare.... Et dicendum est, quod duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur affectus, sicut ignis suo calore calefacit. Et hoc modo nihil potest causare gratiam nisi Deus.... Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti. Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant. Doch um die Meinung fern zu halten, die später Duns Scotus vertheidigte, als ob die göttliche Wirksamkeit mehr neben dem Gebrauch der Sacramente hergehe, erklärt er weiter 62, 4: Ponendo, quod sacram. est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere, quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum.... Illi qui ponunt quod sacramenta non causant gratiam nisi per quandam concomitantiam, ponunt quod in sacramento non sit aliqua virtus, quae operatur ad sacramenti effectum, est tamen virtus divina sacramento assistens, quae sacramentalem effectum operatur. — 62, 5: Oportet, quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur.

Im Anschluß an diese scholastischen Begriffsbestimmungen sprechen sich nun die symbolischen Bücher der Katholiken über das Wesen, die Kraft und Bedeutung der Sacramente so behutsam aus,

Wortes liegt), und die ganze Tendenz, die der 6. Canon gegen die scotistisch-calvinische Lehre hat [3]), scheint außerdem dafür zu sprechen, daß auch durch das continent blos die calvinische Vorstellung von einer virtus Spiritus extrinsecus accedens zurückgewiesen und von den Sacramenten gesagt werden soll, daß sie die Kraft zu rechtfertigen und zu heiligen kraft ihrer göttlichen Einsetzung in sich selber, in der Verbindung des Wortes mit dem Zeichen haben und sie nicht erst durch eine besonders hinzukommende Wirksamkeit des heil. Geistes oder durch unsern Glauben bekommen. Indessen ganz unstatthaft ist deshalb die Vermuthung nicht, daß die katholische Kirche schon hierbei den Hintergedanken gehabt hat, die Kraft sei eine in den Elementen bleibende; nur läßt es sich nicht beweisen, und darum gehen denn auch viele alte protest. Symboliker über jene Ausdrücke mit Stillschweigen hinweg.

Anders verhält es sich dagegen mit dem, was jene Kirche von der Wirkung der Sacramente lehrt, daß die Gnadenwirkung nicht von dem Glauben des Empfängers abhänge, sondern ex opere operato erfolge, vorausgesetzt, daß der Priester das Sacrament mit Intention verrichte; denn dies widerspricht, wörtlich wenigstens, der protest. Lehre von dem Glauben, als der conditio sine qua non einer gesegneten Wirkung. Concil. Trid. sess. 7. can. 8: Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit. — can. 11: si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit ecclesia, anath. sit. — Cat. Rom. 2, 5, 237 (bei Danz): Sed quamvis Deus Sacramentorum autor et dispensator sit, ea tamen non per Angelos, verum per homines ministrari in Ecclesia voluit. ..... Atque hi quidem Ministri, quoniam in sacra illa functione non suam, sed Christi personam gerunt, ea re fit, ut sive boni sive mali sint, modo ea forma et materia utantur, quam ex Christi instituto semper Eccl. cath. servavit, idque facere proponant, quod

3) *Boener*, Inst. symb. p. 552.

Ecclesia in ea administratione facit, vere Sacramenta conficiant et conferant: ita ut gratiae fructum nulla res impedire possit, nisi, qui ea suscipiunt, se ipsos tanto bono fraudare, et Spiritui S. velint obsistere. Indeſſen darf man hierbei nicht unbeachtet laſſen, daß ſeit der Reformation die von Melanchthon in der Apolog. p. 203. angeführte Erklärung des ex opere operato, wonach es ſoviel als sine bono motu utentis i. e. sine fide bedeuten ſoll[4]), von der katholiſchen Kirche ganz aufgegeben iſt und daß man dort jetzt darunter blos dies verſtanden wiſſen will, daß die Sacramente nicht ex opere operantis sive administrantis und durch die Kraft des Glaubens in den Empfängern, ſondern durch die ihnen ſelber vermöge ihrer göttlichen Einſetzung inwohnende Kraft Gnade wirken, wenn man nicht geradezu dem in ihnen wirkſamen heil. Geiſte widerſtrebt; daher damit nichts anderes geſagt zu ſein ſcheint, als C. A. p. 12: Sacramenta propter ordinationem et mandatum Chr. sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur, und Conf. Helv. II. c. 19: Sicut a dignitate vel indignitate ministrorum non aestimamus integritatem sacramentorum, ita neque a conditione sumentium. Vgl. Bellarm. de sacram. 2, 1: Id quod active et proxime atque instrumentaliter efficit gratiam justificationis est sola actio illa externa, quae sacramentum dicitur, et haec vocatur opus operatum, accipiendo passive (operatum), ita ut idem sit sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quod conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis a deo ad hoc institutae, non ex merito agentis vel suscipientis..... Voluntas Dei, quae sacramento utitur, concurrit quidem active, sed est causa principalis. Passio Christi concurrit, sed est causa meritoria, non autem effectiva ... Potestas et voluntas ministri concurrunt necessario, sed sunt causae remotae, requiruntur enim ad efficiendam ipsam actionem sacramentalem, quae postea immediate operatur.... Voluntas,

4) Die Belege zu der frühern Erklärung ſ. in Chemnitii Exam. Concil. Trid. II, 1. 7. p. 300 f. Baur, p. 429 ff.

fides et poenitentia in suscipiente adulto necessario requiruntur ut dispositiones ex parte objecti, non ut causae activae, non enim fides et poenitentia efficiunt gratiam sacramentalem neque dant efficaciam sacramenti, sed solum tollunt obstacula, quae impedirent, ne sacramenta suam efficaciam exercere possent, unde in pueris, ubi non requiritur dispositio, sine his rebus fit justificatio. Und so könnten denn auch wir in dieſem Sinne ſagen, daß die Sacramente ex opere operato kräftig ſind. Aber der Zweideutigkeit wegen, und weil von dem trid. Concil von Seiten des Empfängers doch ausdrücklich nur etwas Negatives (non ponere obicem, can. 6.) verlangt und der Glaube, den daſſelbe sess. 6, c. 6 allerdings mit zur rechten Empfänglichkeit für die Sacramentsgabe rechnet, auch nicht als fides specialis (divinae promissionis) gedacht, ja dieſer ſogar für entbehrlich erklärt wird [5]): ſo bleibt hier immer zwiſchen unſerm und der katholiſchen Lehre ein Unterſchied, und wir thun daher nicht daran, wenn wir den Ausdruck ex opere operato ganz zurückweiſen. Zuletzt bleibt an ihm immer die Vorſtellung von einer magiſchen Wirkſamkeit der Sacramente hängen. Und dieſe tritt auch noch an zwei andern Punkten hervor, in der Beſchreibung der Sacramentsgnade und in der Annahme eines character indelebilis, den gewiſſe Sacramente der Seele eindrücken ſollen. Während nämlich nach proteſtant. Anſicht durch die Sacramente die Gnade der Sündenvergebung dargeboten wird, und zwar vornämlich zur Stärkung des Glaubens, aber dann auch zur Förderung eines neuen Lebens aus dem Glauben, ſo ſollen nach katholiſcher Anſicht die Sacramente auch ohne Weiteres (nicht erſt durch Belebung des rechtfertigenden Glaubens) heiligen, oder auch, wie Ehe und Ordination, nur eine gewiſſe Weihe zu einem beſondern Lebensberufe geben.

---

5) *Chemnitius* a. a. O. p. 302. Börner, p. 555 f. Baur, der Gegenſatz p. 359 f. Beſonders iſt auch auffallend, daß bei Kindern voluntas, fides (historica) et poenitentia nicht für nöthig erachtet wird; dies läßt um ſo mehr ſchließen, daß auch bei den Erwachſenen nicht mehr erfordert wird, als daß ſie, den Kindern gleich, der Gnade wenigſtens nicht widerſtreben, durch den Vorſatz einer Sünde keinen Riegel vorſchieben.

und während die Protestanten zwar auch eine Wiederholung der Taufe verwerfen, so schreiben die Katholiken ihr und der Firmelung und Priesterweihe noch die Kraft zu, der Seele des Empfängers einen character indelebilis aufzudrücken. Conc. Trid. 7, can. 1: Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima h. e. signum quoddam spirituale et indelebile, unde eae iterari non possunt: anathema sit. Vergl. Catech. Rom. 2, 6, 243: Nam cum Apost. ait (2 Cor. 1, 21 f.): Unxit nos Deus, qui et signavit nos, et dedit pignus spiritus in cordibus nostris, voce illa: signavit, non obscure characterem descripsit, cujus proprium est, aliquid signare et notare. Est autem character velut insigne quoddam animae impressum, quod deleri nunquam potest, (quo discernimur ab aliis et ad easdem res sive percipiendas sive conficiendas idonei reddimur, §. 244). Es erhellt also daraus wieder, daß die Sacramentsgnade von den Katholiken zwar einerseits sehr verallgemeinert, aber anderseits hoch über die Kraft des göttlichen Wortes erhoben und gewissermaßen magisch wirksam gedacht wird. Während bei uns das Wort Gottes „der Schatz ist, der alle Dinge heilig machet" (Gr. Katech. p. 426.), so sind es dort die Sacramente, per quae omnis vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur, und praeterea Sacram. eam vim et efficientiam continent, quae ad intimam animam penetrat. Cat. Rom. p. 474.

Gehen wir nun zur lutherischen Lehre über, so müssen wir hier vorerst einleitungsweise von Luther selber erwähnen, daß derselbe sich gerade hier am wenigsten gleichgeblieben, sondern von einem Extreme fast auf das andere gerathen ist. Im Anfange war er nahe daran, die objective Bedeutung des Sacraments bei einer völligen spiritualistischen Geringschätzung der äußern Zeichen ganz zu verkennen und die Kraft desselben blos in das Wort und in den Glauben zu setzen, daher er damals schrieb, „daß die Sacramente des neuen Bundes nicht die Gnade wirken, die sie bezeichnen" (Walch, 18, 806.), und (bei de Wette 1, 157.): baptismus abluit, non quia fit, sed quia creditur abluere, und: „es liege Alles an dem Worte des Sacraments .... das andere sei lauter Narrenwerk und Trügerei."

Vergl. Schenkel I. S. 397 ff. Aber als dann Carlſtadt in ähnlicher Weiſe anfing, alles geiſtlich und innerlich zu machen, gingen ihm über dieſen Spiritualismus die Augen auf, und ohne ſich im geringſten zu erinnern, wie er ihn zuerſt mit geprebigt, beſtritt er ihn nun ſo heftig, daß er bald wieder behauptete: „mit den Zeichen werden alle erhalten, die erhalten werden, und wer auf ſie poche und ſich auf die Sacramente ſtütze, deß Erwählung werde ſich ſelbſt ohne Sorge und Mühe wohl finden.“ (Walch, 19, S. 2304.)

Unſere ſymboliſchen Bücher aber halten in der Beſtimmung des Sacramentsbegriffes die reine Mitte zwiſchen der magiſchen und ſpiritualiſtiſchen Vorſtellung. Sie betrachten die Sacramente als von Gott geordnete Gnadenmittel, ſtellen ſie aber nirgends über das Wort Gottes, noch ſchreiben ſie ihnen eine anderartige, oder höhere oder beſeligendere Wirkung als dieſem zu. Wenn ſie auch von den einzelnen Sacramenten, von der Taufe oder dem Abendmahl insbeſondere, manchmal in etwas zu hohen Worten reden und in die äußern Zeichen zu viel hineinlegen, ſo hat das doch keinen Einfluß auf ihren Sacramentsbegriff im Allgemeinen gehabt. Und an dieſen haben wir uns ja zunächſt zu halten und nicht hier im Hinblick auf Alles über die Taufe und das Abendmahl in den Symbolen Geſagte einen vollern und erſchöpfenderen aufzuſtellen, eine Aufgabe, die dem Dogmatiker bleibt, und auch von dieſem mit aller Vorſicht zu löſen iſt, da nicht Alles, was von dem Abendmahl gilt, auch von der Taufe gilt und mit zur Beſtimmung des Sacramentsbegriffs herbeigezogen werden kann (vgl. hierzu Baier Compend. p. 746 f.).

Ueber die Kraft und Bedeutung der Sacramente erklärt ſich zunächſt die A. C. im 13. Art. (unter der Ueberſchrift: de usu Sacramentorum) dahin: Docent, quod Sacr. instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis, ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est Sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per Sacr. exhibentur et ostenduntur — eine Erklärung, an der die Papiſten in ihrer Confutation nichts auszuſetzen haben, ſondern zu der ſie nur erinnern, ut, quod hic in genere de Sacramentis perhibent, speciatim quoque de septem Sacr. Eccle-

ae fateantur. Deshalb wird denn im 7. Art. der Apologie ich nur die Siebenzahl der Sacramente einer Kritik unterworfen). 200 ff.), und erſt im 12. Art. de missa noch Einiges über n Begriff und rechten Gebrauch der Sacramente beigefügt. Vergl. . 201: sunt ritus, qui habent expressum mandatum ei et claram promissionem gratiae. — 267: in Sacram. duo sunt, signum et verbum: verbum in N. T. est romissio gratiae additae, promissio N. T. est promissio remissionis peccatorum. Verbum igitur offert remissionem peccatorum, et caerimonia est quasi pictura verbi seu sigillum. — Art. Smalc. 329: Accedit verbum ad elementum t fit Sacramentum. Quare non sentimus cum Thoma et Moachis Praedicatoribus..... Deum spiritualem virtutem aquae ontulisse et indidisse. Und ſo ſind denn hiermit die nothwenigen Requiſite eines Sacramentes: 1) ein äußeres ſichtbares Zeichen oder eine äußere Ceremonie (auch die materia terrestris genannt), 2) die an das Zeichen geknüpfte göttliche Gnadenverheißung (mitunter materia coelestis genannt), welche die beiden Beſtandtheile deſſelben bilden [6]), und dann 3) das mandatum divinum, der göttliche Befehl, wodurch die Handlung die Form, das Weſen und die Kraft eines Sacraments, einer göttlichen Gnadenhandlung mit uns bekommt.

Achten wir dann weiter auf die Kraft und Bedeutung, die den Sacramenten von den Symbolen zugeſchrieben wird, ſo ſollen ſie

1) allerdings von unſerer Seite feierliche Bekenntnißzeichen unſers Glaubens und feierliche Handlungen zum dankbaren Andenken an Chriſti Verdienſt und Wohlthaten ſein, und ſo mit der Intention gefeiert werden, unſern Glauben dadurch ebenſo zu bekennen, als zu ſtärken. C. A. art. 13. Apolog. 99: ut confirmetur in nobis fides et foris confiteamur fidem nostram et praedicemus beneficia Christi, sicut Paulus ait: Quoties faceritis, mortem Domini annuntiabitis etc.;

---

6) Worin dieſe Beſtimmungen von denen mancher ältern Dogmatiker abweichen, ſiehe unten aus einer Bemerkung Baier's.

2) aber sollen sie doch vornämlich und hauptsächlich (nach Gottes Bestimmung) Zeichen und Zeugnisse des göttlichen Gnadenwillens gegen uns sein, um uns die Vergebung der Sünde zu offeriren und unsern Glauben an dieselbe zu wecken oder zu stärken und zu besiegeln, woraus dann Liebe und Kraft zu allem Guten kommt. Indem sie also die Sündenvergebung wirklich jedem, der sie empfängt, offeriren, d. h. nahe bringen und vermitteln, sollen sie mehr als blos signa significantia (oder Symbole der Gnade), vielmehr signa efficacia und exhibitiva sein. Sie offeriren (ja exhibiren) aber die Gnade der Sündenvergebung jedem einzelnen Genießenden, nicht in mechanischer oder magischer Weise, durch ein äußerliches Naherücken oder inneres Eingießen, sondern ganz so wie das göttliche Wort, welches gelesen oder gepredigt auch eine Kraft Gottes ist selig zu machen, indem sie die allgemeine evangelische Zusage der Sündenvergebung dem einzelnen aufs bestimmteste und kräftigste ertheilen, und ihm so die Sündenvergebung selber so weit exhibiren, daß er sie nur noch durch den Glauben zu ergreifen braucht, indem sie ihn gleichsam in den heiligen Kreis der Lebensgemeinschaft Christi, ins Bereich der erlösenden Gnade und unter die Einwirkung des heil. Geistes bringen, der dann zugleich mit anfängt den Glauben an jene Gnade in ihnen zu wecken und zu stärken. C. A. art. 13: Itaque utendum est Sacramentis ita, ut fides accedat, que credat promissionibus, quae per Sacr. exhibentur et ostenduntur. — Apol. 235: Sacr. est ceremonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae promissio. — p. 267: Verbum igitur offert remissionem peccatorum: et caeremonia est quasi pictura verbi seu sigillum. — p. 268: per haec enim, videl. per verb. et Sacr., operatur Spirit. Sanctus.

Im Grunde also ist die Kraft der Sacramente keine andere, als die des göttlichen Wortes, welches uns hier als der geoffenbarte göttliche Gnadenwille zur lebendigern Veranschaulichung und kräftigern Versicherung der Gnade Gottes in Christo gleichsam sichtbar im Zeichen und Bild vor die Seele tritt und dann zugleich als göttliches Mandat die äußere Handlung sacraments- oder gnadenkräftig macht, so daß diese, wenn sie nur vorschriftsmäßig verrichtet wird, die

Heilsgnade uns offerirt, zusagt und gewiß macht, mag sie von sittlich würdigen oder unwürdigen, von wiedergebornen oder nicht wiedergebornen Geistlichen verrichtet werden. Apol. 268: Sacram. institum est, ut illa species incurrens in oculos moveat corda ad credendum. — p. 200: Sicut verbum incurrit in aures, ut feriat corda: ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda. Idem effectus est verbi et ritus [7]), sicut praedicare dictum est ab Augustino, Sacr. esse verbum visibile. — Art. Smalc. p. 329: Non sentimus cum Thoma .... deum spiritualem virtutem aquae contulisse et indidisse etc. — Ebendaselbst: Accedit verbum ad elementum et fit Sacramentum. — Catech. maj. p. 538: Inde (ex verbo, quod omnem Dei virtutem et potentiam in se habet comprehensam) quoque Baptismus suam accipit essentiam, ut Sacramenti appellationem mereatur, quemadmodum S. etiam Augustinus docet. Accedat verbum etc. — C. A. art. 8: Sacr. et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur. — Apol. 144: Nec Sacr. ideo non sunt effieacia, quia per malos tractantur etc. — Wirken nun aber die Sacramente

---

7) Vergl. dazu Chemnitii Examen II. p. 290: Recte Apologia Aug. Conf. dicit, eundem esse effectum, eandem virtutem seu efficaciam et verbi et sacramentorum, quae sunt sigilla promissionum. ... Sicut igitur evang. est potentia Dei ad salutem omni credenti, non quod magica quaedam vis characteribus, syllabis aut sono verborum inhaereat, sed quia est medium, organon seu instrumentum, per quod Sp. S. efficax est, proponens, offerens, exhibens, distribuens et applicans meritum Chr. .... omni credenti: ita etiam sacramentis tribuitur vis et efficacia: non quod in Sacr. extra seu praeter meritum Chr., misericordiam patris et efficaciam Spir. S. quaerenda sit gratia ad salutem, sed sacramenta sunt causae instrumentales ita, quod per illa, media seu organa pater vult gratiam suam exhibere, donare, applicare .. Spiritus efficaciam suam exercere, ad salutem omni credenti.

ganz daſſelbe, nur in einer ſinnenfälligern Weiſe, wie das Wort, ſo wirken ſie jedenfalls nicht magiſch, ſondern moraliſch, geiſtig vermittelnd; bleiben aber doch deshalb etwas Geheimnißvolles, weil ſie als Inſtrumente des heil. Geiſtes eine göttliche Kraft haben, wie das Wort, und ihre Wirkſamkeit in uns auch eine geheimnißvolle iſt, wie ſich aus der Lehre von der Conversio und der Gnadenwirkſamkeit des heil. Geiſtes ergiebt. —

Zur rechten ſchriftgemäßen Verwaltung der Sacramente wird aber von unſern lutheriſchen Symbolen nicht auf Seiten des Geiſtlichen die intentio faciendi, quod ecclesia facit mit verlangt, aber es wird auch anderſeits nicht, wie in den reformirten Symbolen geſagt, daß dieſelbe unnöthig wäre zu einer gnadenkräftigen Sacramentshandlung (Decl. Thorun. 2, 6, 5: Efficacia Sacramenti non pendet ab intentione ministri, modo in ipsa actione seu administratione servetur forma divinae institutionis. Conf. Helv. II, c. 19.). Die altlutheriſche Dogmatik hat dann hier dieſe reformirte Antitheſe mit aufgenommen, weil ſie meinte, es werde von den Katholiken eine intentio non tantum respectu actus, sed etiam respectu effectus, qui est finis et terminus, verlangt (Chemnit. p. 307 f.), was aber Bellarmin (de sacram. 1, 27.) ganz in Abrede ſtellt, indem er erklärt, es werde hier blos die Intention gemeint, zu thun, was die allgemeine chriſtliche Kirche thut und Chriſtus verordnet hat, daß alſo die Handlung im Ernſt als eine ſacramentliche verrichtet, und nicht zur Poſſe und zum Spaß gemißbraucht werde. Und das will auch Luther, wenn er die Taufe eines das Sacrament zum Scherz oder aus Heuchelei empfangenden Juden doch unter der Bedingung für kräftig erklärt, ut nos eundem serio omnique studio baptizaremus. Catech. maj. p. 545. Dabei ſtellt die F. C. p. 750 über die rechte Form und Handlung des Sacraments die melanchthon'ſche Regel auf: Nihil habet rationem Sacramenti extra usum a Chr. institutum, seu extra actionem divinitus institutam ... Ad eam vero requiritur consecratio, seu verba institutionis; distributio et sumptio ... Et, cum extra hunc usum panis in Missa Pontificia non distribuitur, sed vel offertur, vel includitur, vel circum gestatur, aut adorandus proponitur, non est ille pro Sacramento agnoscendus; quemadmodum

tiam aqua Baptismi, si ad campanas baptizandas ... prooneretur, nullam haberet Sacramenti rationem.

Daß die Sacramente nothwendig ſind zur Seligkeit, wird in Betreff der Taufe ausdrücklich geſagt C. A. art. 9: quod (bapt.) it necessarius ad salutem, und erhellt auch in Betreff des Abendmahls daraus, daß das Wort und die Sacramente ſo oft die Inſtrumente genannt werden, durch die Gott allein, und ſonſt auf eine Weiſe, den Glauben in uns wirkt, und durch die er auf eine geheimnißvolle Weiſe auf uns einwirkt, auch wenn wir nicht immer merken, wenn und wie. De praesentia enim, operatione et donis Spir. S. non semper ex sensu (quomodo videlicet et quando in corde sentiuntur) judicari debet aut potest: sed quia haec saepe multiplici infirmitate contecta sunt, ex promissione verbi certo statuere debemus, quod verbum Dei praedicatum et auditum revera sit ministerium et organon Spir. S., per quod in cordibus nostris efficax est et operatur (alſo auch das Sacrament, als das verbum visibile) F. C. p. 672. — Freilich wirken die Sacramente dieſelbe und keine andere Gnade als das göttliche Wort, nur in einer durch das ſinnliche Zeichen verſtärkten Weiſe, und ſie wirken ſie auch nur durch den Glauben, aber deshalb bleiben ſie doch immer für uns nothwendig, weil eben der Glaube etwas haben muß, quod credat, h. e., cui innitatur, et qua re suffulta persistat (vergl. Catech. maj. p. 540) und weil wir immer ſchwache, nicht rein geiſtige, ſondern ſinnlich-vernünftige Weſen ſind. Vergl. dazu Chemnitii Examen a. a. O. p. 291 f.: Praeterea fides etiam quando statuit promissionem Dei in genere vivam esse, angitur tamen de hac praecipue quaestione, an privatim etiam ad me pertineat? Deus igitur, qui dives est in misericordia, ... non uno tantum modo, per nudum scil. verbum, gratiam suam nobis exhibere voluit, sed infirmitatem nostram voluit certis adminiculis sublevare, institutis scil. et promissioni evangelii annexis sacramentis, h. e. certis signis, ritibus seu ceremoniis, in sensus incurrentibus. Hoc modo Sacram. quoad nos sunt signa confirmantia fidem ... quoad Deum sunt organa seu instrumenta, per quae Deus in verbo, sua potentia et operatione gratiam, promissionis evang. cre-

dentibus exhibet, applicat, obsignat etc.[8]) ..... Necessaria igitur sunt sacramenta et ratione infirmitatis fidei nostrae, cui hujusmodi adminiculis opus est: et ratione institutionis divinae ..... concedimus, ad salutem illa esse necessaria, tanquam causam instrumentalem: sed tamen addenda est haec declaratio, non tam praecisam esse necessitatem sacramentorum ad salutem, sicut est fidei et verbi.

Bei weitem am wichtigſten aber iſt, daß unſere Symbole die ſegensreiche Wirkung der Sacramente von dem Glauben des Empfängers abhängig machen. Während ſie mit den Katholiken die Sacramente gnadenkräftig ſein laſſen, auch wenn der ſie Darreichende in Sünden lebt und der Empfänger ſie ohne Glauben genießt (denn Fides non requiritur ad substantialem sacramenti integritatem), ja während ſie von dem Prieſter nicht einmal die intentionem faciendi, quod facit ecclesia im vermeintlich katholiſchen Sinne verlangen (wohl aber, mit Quenſtädt, auch die intentionem faciendi, quod Dominus instituit, animum non peregrinantem, sed praesentem): — ſo lehren ſie doch mit allem Nachdruck, daß die Sacramente, ebenſo wie das göttliche Wort, nur dann ſegensreich in dem Empfänger wirken, wenn ſie im Glauben an die Verheißung im Sacrament empfangen werden, oder, wie ſich Mel. genauer ausdrückt, wenn der Glaube hinzukommt und dadurch geſtärkt wird, während die darin angebotene Gnade denen, die ſie in Unglauben zurückweiſen, zum Gericht und zur Verdammnis

8) Dabei mag noch erwähnt werden, daß die proteſt. Dogmatik die katholiſche Unterſcheidung zwiſchen den Sacramenten des A. und N. Teſt. nicht anerkennt, ſondern blos ſagt: Per Sacr. N. T. luculentius, plenius, perfectius et uberius dispensatur credentibus gratia Christi: ex eo vero non sequitur, quod Pontificii statuunt, per Sacram. V. T. plane non fuisse exhibitam et credentibus collatam divinam gratiam et remissionem peccatorum; die Frommen des A. T. hätten ja unter der Bedingung des Glaubens dieſelben Verheißungen und dieſelbe Gnade wegen des zukünftigen Erlöſers gehabt und daher werde auch die Beſchneidung (Röm. 4, 11) sigillum justitiae fidei genannt. Quenst. IV, 84. Chemnit. a. a. O. p. 284.

rbe. C. A. art. 13: Itaque utendum est Sacr. ita, ut fides ccedat, quae credat promissionibus, quae per Sacr. exhiıntur et ostenduntur. Damnant igitur illos, qui docent, iod sacram. ex opere operato justificent, nec docent, lem requiri in usu sacramentorum, quae credat remitti ıccata. — Apol. p. 203: Damnamus totum populum schoıticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non poenti obicem conferant gratiam ex opere operato, ine bono motu utentis. Haec simpliciter judaica opinio ıt, sentire, quod per ceremoniam justificemur, sine bono ıotu cordis, hoc est sine fide. ... At Sacr. sunt signa proıissionum. Igitur in usu debet accedere fides. — Loıimur hic de fide speciali, quae praesenti promissioni redit, non tantum, quae in genere credit deum esse, sed uae credit offerri remissionem peccatorum. Scheint es hierbei n Widerſpruch zu ſein, daß zu einem ſegensreichen Genuß der Sacramente der Glaube an Gottes Gnade in Chriſto gehöre, den ch dieſelben erſt wecken ſollen, ſo iſt zu bedenken, 1) daß dieſer Glaube bei den meiſten Erwachſenen vorausgeſetzt werden kann und aß er durch die Sacramente nur geſtärkt und beſiegelt werden ſoll, nd 2) daß er da, wo er durch die Sacramente erſt zu wecken iſt, ıbald frei thätig eintreten ſoll, um die Gnade zu ergreifen, wie es im Abſchnitt von der conversio näher beſchrieben wird; vergl. F. C. p. 674: quam primum Sp. S. — per verbum et Sacr. pus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit bei den erſten geiſtlichen Regungen) — revera tunc per virtutem Spir. S. cooperari possimus ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat; und dazu die ſchon oben angezogene Stelle p. 672. von der verborgenen, nicht immer gleich ühlbaren Wirkſamkeit des heil. Geiſtes. Der Sinn dieſer Beſtimmung iſt alſo, daß eine ſegensreiche Wirkung des Sacraments nur n möglich iſt, wo durch das Sacrament der Glaube an Gottes Gnadenzuſage geweckt oder geſtärkt wird und dieſer dann accedit nd die Gnade ergreift und ſich aneignet. Und ſo wäre denn der rſte und nächſte Zweck der Sacramente, den ſie unter allen Umſtänden durch Gottes Wort zu erreichen kräftig genug ſind, daß ſie ottgeordnete Mittel ſind, durch welche uns die ſündenvergebende und

(im Abendmahl) sündentilgende Gnade dargestellt, zugesagt und offerirt wird, der höhere und eigentliche Zweck derselben aber ist, daß sie dadurch in uns den Glauben an jene Gnade entweder wecken, oder beleben und stärken sollen, weil wir nur mittelst desselben (durch eine solch subjective Vermittelung, nicht durch unmittelbar göttliche Einwirkung) der Gnade wirklich theilhaftig werden, nur mittelst des Glaubens in der Taufe wiedergeboren und durch das Abendmahl geheiligt werden. Wird nun dieser Zweck durch die Sacramente nicht immer erreicht, so liegt das nicht daran, daß ihnen die rechte Kraft Gnadenmittel zu sein fehlt, sondern nur daran, daß uns durch sie die Gnade nicht eingegossen, sondern eben nur vermittelt werden soll, und wir uns durch sie nicht zu dem Glauben wecken lassen, der zu ihrer segensreichen Wirkung erforderlich ist[9].

Und so wäre denn ein Sacrament nach dem was die Symbole in genere davon sagen, eine actio sacra et solennis divinitus instituta, circa elementum externum et sensibile occupata, per quam; accedente verbo institutionis, promissio gratiae evangelicae, i. e. remissionis peccatorum, singulis utentibus offertur et exhibetur ad excitandam vel confirmandam fidem et ad conferendam et salutariter applicandam vere credentibus bonum illud gratiae, quod offert annexa caerimoniae promissio.

Diese Definition weicht allerdings von denen mancher altprotestantischer Dogmatiker ab, indem darin nicht neben der gratia evangelica remissionis peccatorum noch einer besondern materia coelestis gedacht wird, die im Abendmahl der Leib Christi und in der Taufe das Blut (?) Christi sein soll; es wird darin nicht, wie z. B. bei Hollaz und Hutter, eine doppelte materia, eine materia terrestris und eine coelestis, invisibilis, intelligibilis unterschieden, von der die Wirkung des Sacraments principaliter abhängen soll, aber diese Unterscheidung ist auch hypersymbolisch und spätern Ursprungs und eigentlich nur vom Abendmahl abstrahirt und nicht gut auf die Taufe anwendbar, wo man nicht bestimmt sagen kann, worin hier die materia coelestis bestehe. Vergl. Baier a. a. O.

9) Vergl. hierzu Schenkel a. a. O. II, 379 ff.

745 ff.: Quod autem quidam dicunt, in quolibet Sacram. se materiam geminam, terrestrem et coelestem, non caret fficultate: neque potest definiri, nisi ubi de singularum oram. natura et essentia ex propria sede, h. e. ex verbis stitutionis ejus constiterit .... Certe si cujusque Sacraenti detur materia, praeter terrenam, etiam coelestis, ortebit etiam unionem quandam esse inter hanc et illam; que adeo ... etiam de unione duplicis materiae Sacraenti in genere aliquid definiendum erit ... Quod autem ii alteram Sacr. partem, nempe verbum Institutionis, quo et elemento, certa actione tractato, constat Sacraentum, materiam coelestem dicunt, fatendum est, hanc tius esse formam seu formale Sacramenti, quam materiam c. Vergl. dazu noch Schmid's Dogmatik p. 429.

Bleiben wir aber bei der Aufstellung des symbolischen Sacramentsbegriffes nicht bei dem stehen, was die Symbole selber in mere von dem Wesen, der Kraft und Bedeutung der Sacramente hren, sondern ziehen wir dabei auch mit in Betracht, was sie dann nchmal zur Verherrlichung des Tauf- oder Abendmahlssacraments sonderheit sagen, so sehen wir uns allerdings auf eine solche maria coelestis der Sacramente hingeführt, die erst wieder das hikel der Sündenvergebung sein, und an welcher daher der Glaube rnämlich haften soll, wie Luther sagt, und es wäre denn diese Abendmahl Christus selber nach seiner Menschheit, der hier wahrftig und wesentlich in dem Brot propter sacramentalem unionem, wie die F. C. p. 599 sagt, gegenwärtig ist, und in der aufe, wie Luther sich ausdrückt, Christi rosenfarbenes Blut. Machen wir aber einmal von solchen Aeußerungen hier Gebrauch, so möchten wir dann auch weiter sagen, daß nicht blos in dem Sacrament, ndern auch schon in den irdischen Elementen, kraft des Wortes, was Göttliches enthalten sei, und daß die Sacramente darum cht blos moralisch, sondern auch physisch, d. h. magisch wirken was von strengern Dogmatikern wenigstens nicht ganz in Abrede stellt wird; vergl. Baier p. 752); denn bekanntlich hat Luther cht blos von dem Leibe Christi im Abendmahl, sondern auch vom aufwasser manchmal gar wunderlich geredet und es ein vom Worte durchgottetes", himmlisches, mit dem Namen Gottes „durchzuckertes"

Waſſer genannt und geſagt, „wenn ein Menſch aus der Taufe komme, ſo ſei er rein, ohne Sünde und ganz unſchuldig“ — was eben Alles ächt katholiſch iſt, aber nicht hierher gehört, weil es nicht zur Lehre der Symbole von den Sacramenten im Allgemeinen ſtimmt.

§. 27.

Zahl der Sacramente.

So lange ſich die katholiſche Kirche an dem weiten, vieldeutigen auguſtiniſchen Sacramentsbegriffe hatte genügen laſſen, war ſie auch nicht zu einer feſten Beſtimmung über die Zahl der Sacramente gekommen. Dieſe trat erſt in der Zeit der Scholaſtik mit der ſchärfern Faſſung des Sacramentsbegriffes ſelber ein, und zwar war es hier vornämlich Petrus Lombardus, deſſen Autorität für die Annahme von 7 Sacramenten entſcheidend wurde, aber erſt auf der Synode zu Florenz 1439 wurde die Siebenzahl derſelben durch Eugen IV. feierlich beſtätigt. Sacramente im engern, eigentlichen Sinne (zum Unterſchiede von bloßen heil. Symbolen oder signis externis rei sacrae) ſollten dabei zwar nur ſolche, auf göttlicher Einſetzung beruhende heilige Handlungen ſein, bei denen ſich an ein äußeres Zeichen eine göttliche Gnadenwirkung knüpfte; aber doch hinderte dieſe engere Begriffsbeſtimmung nicht, daß man dahin, außer der Taufe und dem Abendmahl, auch noch fünf andere Handlungen rechnete: die Confirmation, die Buße oder Beichte, die letzte Oelung, die Ehe und die Prieſterweihe. Denn, was man nicht aus der Schrift beweiſen konnte, die Einſetzung derſelben durch Chriſtum, das glaubte man aus der Tradition beweiſen zu können, (die daher hier bei den Katholiken eine Hauptrolle ſpielt) und bei der Nachweiſung der andern Sacramentsmerkmale ſuchte man ſich ſo gut als möglich zu helfen. Demnach erklärte denn auch das trident. Concil. Sess. 7. can. 1. Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Jesu Chr. Domino nostro, instituta, aut esse plura vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramen-

m: anathema sit. Dabei aber hat es ausdrücklich erklärt, daß ese Sacramente nicht alle gleiche Dignität haben und gleich wichtige eilsmittel seien (can. 3: Si quis dixerit, haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio gnius: anathema sit), auch hat es sie im obigen 1. canon nicht ba nach ihrer Dignitätsordnung aufführen wollen[1]), sondern es t hier, was der Catech. Rom. 2, c. 4, p. 473. (bei Danz) gt: quamvis omnia Sacram. divinam et admirabilem virtum in se contineant, tamen non et parem omnia et aequam necessitem aut dignitatem, aut unam eandemque significandi vim habere. Atque ex iis tria sunt, quae, tametsi m eadem ratione, tamen prae ceteris necessaria dicunr. Baptismum enim unicuique ... necessarium esse, Salator declaravit Joh. 3, 3; ... Poenitentia vero illis tanmodo necessaria est, qui se post Baptism. aliquo mortali ccato obstrinxerunt; — Ordo praeterea, etsi non singulis delibus, toti tamen Ecclesiae omnino necessarius est. Verum dignitas in Sacramentis spectetur, Eucharistia sanctite et mysteriorum numero ac magnitudine longe caeteris ntecellit. Vergl. dazu noch Bellarm. de sacram. in genere 28: Concilium praecipue intendit (isto canone 3.) damre errorem Lutheranorum de paritate baptismi et euchaistiae — was es jetzt, bei dem katholischen Zug, der durch die ther. Kirche geht, kaum mehr nöthig haben würde. Außerdem rd aber auch noch von der Taufe, Firmelung und Priesterweihe elehrt, daß sie dem Empfänger einen unauslöschlichen Charakter in e Seele drücken (vergl. dazu den vorigen §.) und deshalb nicht derholt werden dürfen, welches letztere wir von der Taufe auch behaupten. Conc. Trid. 7, can. 9.

Uebrigens suchen die Katholiken, nach dem Vorgange der Schoastiker und des Catech. Rom. 2, 4., den numerus septenarius

---

10) *Bellarmin* de sacram. in genere 2, 28: Sed primo poni quinque, quae ad omnes pertinent, deinde duo, quae non ad omnes; et quidem in primis quinque servari ordinem temporis, quo ex natura sua sumi deberent.

der Sacramente nicht blos aus der Tradition, sondern auch durch allerlei Beziehungen zu rechtfertigen. Er soll bald den sieben nothwendigsten Lebensrequisiten (ut scil. homo in lucem edatur, augeatur, alatur, si in morbum incidat, sanetur etc. Cat. Rom.), bald den sieben Haupt-Tugenden, bald den sieben Ständen und Menschenklassen, oder den sieben Broten ꝛc. entsprechen, und so z. B. Baptismus sacram: intrantium, oder (nach den Tugenden) fidei sein, Confirmatio: pugnantium oder spei; Eucharistia: vires resumentium oder charitatis; Poenitentia: resurgentium oder justitiae, extrema Unctio-exeuntium oder perseverantiae; Ordo: ministrantium oder prudentiae; Matrimonium: novos milites introducentium oder temperantiae. Vergl. Chemnit. a. a. O..

Die Protestanten rechnen zwar zu den nothwendigen Requisiten eines Sacraments auch nicht mehr, als die Katholiken (nämlich: 1) ut sit actio a deo mandata, 2) ut habeat elementum visibile divinitus praeceptum et 3) promissionem gratiae evangelicae — was sich aus einer Betrachtung der beiden unbestrittenen Sacramente der Taufe und des Abendmahls ergiebt [2]); aber sie sehen die sieben katholischen Sacramente genauer darauf an, ob sie diese constitutiven Merkmale haben, nehmen es auch mit dem Begriff der Sacramentsgnade genauer, und nehmen daher nur zwei eigentliche Sacramente an [3]). Zwar im Anfange der Reformation, als der Sacramentsbegriff noch nicht feststand, schwankte man auch noch sehr über die Zahl der Sacramente, und namentlich war

2) Nach Chemnitz (Exam. Conc. Trid. II, 1, 1.) gilt nämlich hier unter den prot. Dogmatikern die Regel: baptismus et eucharistia, omnium confessione, vere et proprie sunt sacramenta: inde collegemus, quae tanquam substantialia requirantur, ut aliquid vere et proprie sit Sacram. N. T. Haec enim erit simplicissima et certissima demonstratio.

3) Nach der Ansicht der ältern Dogmatiker zeugt dafür auch die aus der Seite Christi am Kreuze geflossene Materie (Joh. 19, 33. 1. Joh. 5, 6 f.) und die Analogie der beiden Sacramente des A. T., circumcisionis et agni Paschalis. Vergl. Börner p. 541.

man in Betreff der Buße oder vielmehr der Privatbeichte mit der Absolution ungewiß, ob man sie nicht „wegen ihrer göttlichen Anordnung und Verheißung" (und im Hinblick auf die dabei übliche Handauflegung) mit zu den Sacramenten zählen könne, und Luther that das auch in seiner Schrift de Captivitate Babylon. 1520 (T. II. Opp. lat. Jen. f. 259 ff.), wo er erklärte: principio mihi neganda sunt septem Sacram. et tantum tria pro tempore ponenda, Baptismus, Panis, Poenitentia; ja Melanchthon erklärte das noch in der Apologie p. 201: vere igitur sunt Sacr. Baptismus, Coena Domini, Absolutio, quae est Sacram. poenitentiae. Nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiae, quae est propria novi testamenti [4]). Aber mit der Zeit gewann doch die richtigere Ansicht, daß die Buße als kein äußerer, gottgebotener Ritus kein Sacrament im eigentlichen Sinne sei, die Oberhand, zumal da Luther schon im großen Katechismus nur zwei Sacramente aufgestellt und daselbst geschrieben hatte p. 534: Superest, ut de duobus quoque sacram. disseramus ab ipso Chr. institutis, und p. 549: Ex his jam clare vides, Baptismum aeque et virtute et significatione sua tertium quoque Sacram. comprehendere, quod poenitentiam appellare consueverunt: quae proprie nihil aliud est, quam Baptismus, aut ejus exercitium. Wurde auch noch manchmal in Lehrbüchern und Katechismen die Buße oder Absolution als ein drittes Sacrament mit aufgezählt, wie denn Luther selber wieder in den schmalk. Art. p. 329. die potestas clavium als ein Gnadenmittel der Predigt des Wortes, der Taufe und dem Abendmahl angereiht hatte, so brach sich doch die richtigere und auch von Luther immer bevorzugte Ansicht, immer mehr Bahn, so daß die Concordienformel nur von zwei Sacramenten spricht. Gegen die andern katholischen Sacramente, außer der Taufe, dem Abendmahl und der Buße, wird übrigens schon, was unbegreiflicher Weise manche

4) Ebenso scheint auch die Reihenfolge der Artikel in der Augsb. Confess. auf 3 Sacramente hinzudeuten: 8) de Ecclesia; 9) de Baptismo; 10) de coena Domini; 11) de Confessione; 12) de Poenitentia; 13) de usu Sacramentorum.

Symboliker ganz überſehen, in der Apologie art. 7. p. 200 ff. (de numero et usu Sacramentorum) ausführlich polemiſirt; vergl. inſonderheit den deutſchen Text, wo es heißt: „Aber von dieſer Zahl der ſieben Sacramente befindet man, daß die Väter ſelbſt nicht gleich gezählt haben, ſo ſind auch dieſe ſieben Ceremonien nicht alle gleich nöthig ..... die Confirmatio und die letzte Oelung ſind Ceremonien, welche von den alten Vätern herkommen, welche auch die Kirche nie als für nöthig zur Seligkeit geachtet hat. Denn ſie haben nicht Gottes Befehl noch Gebot. Darum iſts wohl gut dieſelbigen zu unterſcheiden von den obengezeigten. ..... Durch das Sacrament des Ordens oder der Prieſterſchaft verſtehen die Widerſacher nicht das Predigtamt und das Amt die Sacramente zu reichen (in welchem Sinne man die Ordination ein Sacrament nennen könnte, da das Predigtamt von Gott eingeſetzt iſt) ſondern verſtehen von Prieſtern, die zu opfern geordnet ſein. Gleich als müſſe im N. T. ein Prieſterthum ſein, wie das levitiſche Prieſterthum geweſen ꝛc. ... Aber der eheliche Stand iſt nicht erſt eingeſetzt im N. T. — und er iſt auch von Gott befohlen und geboten; er hat auch göttliche Zuſagung .... darum ſo es jemands will ein Sacrament nennen, fechten wir nicht hoch an. Es ſoll aber gleichwohl abgeſondert werden von den vorigen zweien, welche eigentlich Zeichen und Siegel ſind des neuen Teſtaments. Denn ſo der Eheſtand allein darum ſollt ein Sacr. heißen, daß Gott denſelbigen eingeſetzt und befohlen hat, ſo müßten die andern Aemter und Stände auch Sacrament genannt werden ...., als Obrigkeit oder Magiſtrat ꝛc. Und endlich ſo man alle die Dinge wollt mit ſo herrlichem Titel Sacrament nennen, darum daß ſie Gottes Wort und Befehl haben, ſo ſollt man billig für alle andern das Gebet ein Sacrament nennen ..... Auch könnt man die Almoſen unter die Sacrament rechnen. Item das Kreuz und die Trübſalen der Chriſten, denn die haben auch Gottes Zuſage.“ Und ſo kann denn nach dem Zuſammenhange dieſer Stelle, aus der häufig nur einzelne mißverſtändliche Sätze citirt werden, nicht die Rede davon ſein, daß Melanchthon geneigt geweſen ſei, noch mehr als ſieben Sacramente zu zählen. Denn eigentlich kommt er hier im deutſchen Texte (wie auch in den locis theol. ed. Augusti p. 141. und Luther in der Schrift von

der babyl. Gefangenschaft) zuletzt doch wieder darauf zurück, daß es genau genommen (besonders in Betreff der sichtbaren Zeichen) nur zwei Sacramente gebe.

§. 27.

Lehre der andern Kirchen und christlichen Parteien.

Die griechische Kirche stimmt hier bis auf einige wenige Punkte mit der römischen überein, indem sie mehr in der Verwaltung der einzelnen Sacramente von dieser abweicht. Sie erkennt sieben Sacramente, als von Christo eingesetzt, an, und vertheidigt die göttliche Einsetzung derselben aus der Schrift und Tradition, wo dann für die Confirmation der Befehl Christi an seine Jünger Luc. 24, 49, für die Priesterweihe Luc. 22, 19 (solches thut zu meinem Gedächtniß) und Matth. 18, 18, (alles was ihr auf Erden binden ꝛc.), für die letzte Oelung Marc. 6, 13 ꝛc. angeführt wird (Conf. Dosith. p. 451 bei Kimmel). Dabei erklärt sie Taufe und Abendmahl für die Hauptsacramente, und versteht unter Sacramenten oder Mysterien, wie sie dieselben nennt, von Christo angeordnete Handlungen, durch welche uns mittelst eines sichtbaren Zeichens durch Gottes Kraft, die in den Worten der Consecration liegt, eine göttliche Gnade vermittelt wird. Von einer Wirkung der Sacramente ex opere operato lehrt sie zwar nichts, vielmehr fordert sie als die conditio sine qua non einer beseligenden Wirkung allerlei gute Werke (unter die auch der Heiligendienst gehört); aber anderseits erwähnt sie auch nicht den Glauben als die Bedingung einer solchen Wirkung (was blos Plato im Katechismus p. 129. thut), und von der Kraft der Consecration und der Intention des Priesters redet sie auch ächt katholisch. Vergl. Conf. Orthod. qu. 98 f. p. 170 (bei Kimmel): Mysterium est sacra quaedam caerimonia, quae sub specie aliqua visibili causa est, et in animam hominis fidelis (τοῦ πιστοῦ, hier offenbar = Christiani) invisibilem Dei gratiam infert (φέρει εἰς τ. ψυχὴν): institutum a Domino nostro, per quem unusquisque fidelium divinam gratiam accipit. — Ad mysterium opus sunt tres res: materia idonea, utpote aqua in baptismate ....., Sacerdos legitimis suffragiis ordinatus aut Episcopus, et Invocatio

Spirit. Sancti et solemnis verborum formula. Quibus verbis vi et efficacia Spirit. S. mysterium sacerdos rite sanctificat, accedente fixa et deliberata ejusdem intentione sanctificandi mysterii. — Synod. Hieros p. 335: Norunt utique credenda esse septem Eccl. Sacramenta, quibus et sanctificamur et Christo conjungimur et futurae vitae perfectum pignus accipimus, si modo, quibus conditi sumus, bonis operibus vacamus, si sacris imaginibus cultum adhibeamus, si Sanctis ceu mediatoribus apud Deum utimur. — Conf. Dosith. p. 450: ὁμολογοῦμεν δ' αὐτὰ εἶναι ὄργανα δραστικὰ τοῖς μυουμένοις χάριτος ἐξ ἀναγκῆς (gratiam necessario conferentia), — welches denn Aeußerungen ſind, mit denen ſich die griechiſche Kirche nicht etwa „in die Mitte zwiſchen die lutheriſche und katholiſche" ſtellt.

In der reformirten Kirche hatte Zwingli anfangs die Sacramente für bloße Pflichtzeichen und Bekenntnißacte erklärt, die weder den rechten Glauben in uns ſtärken, noch uns auch irgend einer Gnade theilhaftig machen können. Vergl. de vera et falsa relig. Opp. III, p. 231: Sunt. Sacr. signa vel ceremoniae .... quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totum potius certiorem de tua fide, quam te; si enim fides tua non aliter fuerit absoluta, quam ut signo ceremoniali ad confirmationem egeat, fides non est. — Fidei Ratio p. 24 (bei Niemeyer): Credo omnia Sacram. tam abesse, ut gratiam conferant, ut ne afferant quidem aut dispensent. Späterhin, namentlich in der Expositio christ. fidei, hatte er dann zwar den Sacramenten auch einen gewiſſen objectiven Werth als Sinnbildern heiliger Dinge, als Denkmälern der geſchehenen Erlöſung und als äußern Unterſtützungsmitteln für den Glauben, zuerkannt (sexta virtus est: Auxilium opemque adferunt fidei, p. 51 a. a. O.), aber letzteres doch immer nur inſofern, als ſie durch ihre Einwirkung auf Auge, Ohr, Geſchmack und Gefühl bei uns ſinnlichen Menſchen eher, als das bloße Wort, einen gewiſſen Glauben, aber auch nur einen hiſtoriſchen, an die geſchehene Erlöſung zu Stande bringen (p. 49: quamvis faciant fidem sacram., sed historicam ..... fiduciam in Deum nihil nisi Spiritus dat.). Dieſe zwingli'ſche, auch in

der Schweiz nicht immer mit unbedingtem Beifall aufgenommene Lehre modificirte nun aber Calvin dahin, daß in den Sacramenten eine geheimnißvolle Verbindung von Leiblichem und Geistigem, von Wort und Zeichen stattfinde, wodurch sie die Kraft bekämen, die göttliche Gnade, deren Symbole sie wären, uns zu bezeugen; zu versichern und durch die hinzukommende Wirksamkeit des heil. Geistes zu versiegeln. Er handelt in seiner Institutio von den Sacramenten im 4. Buche (de ecclesia) vom 14. Cap. an, wo er §. 1 sagt: Sacr. vocetur divinae in nos gratiae testimonium externo signo confirmatum, cum mutua nostra erga ipsum pietatis testificatione. Ebendaselbst §. 5. schreibt er dann von der Kraft, welche die Sacramente haben, uns die Gnade, wie er sich am liebsten ausdrückt, zu versiegeln und als gewiß darzustellen: Sigilla, quae diplomatibus aliisque publicis actis appenduntur, per se accepta nihil sunt, utpote quae frustra appensa forent, si membrana nihil haberet descriptum: neque tamen ideo non confirmant atque obsignant, quod scriptum est, dum scriptis adduntur; und §. 7: wollte man das Sacr. darum kein göttliches Gnadenzeugniß nennen, weil es in den Gottlosen nichts wirkt, so müßte man auch aufhören Gottes Wort so zu nennen oder Christum den Erlöser der Welt; itaque certum est, nobis a Domino misericordiam ac gratiae suae pignus cum sacro suo verbo tum sacramentis offerri: verum non apprehenditur nisi ab his qui verbum et sacram. certa fide accipiunt, — was denn ganz lutherisch ist. Fehlt es dabei nicht ganz an Stellen, wo er nicht blos die segensreiche Wirkung, sondern gewissermaßen die Kraft der Sacramente von dem Glauben abhängig zu machen scheint[1]), so corrigirt er dieselben oft genug

1) Z. B. §. 15., wo er sagt, daß das Sacr. ohne den Glauben ein signum veritate vacuum sei. Keineswegs aber gehört mit hierher die öfters aufgestochene Aeußerung §. 4: das Sacr. wirke durch das Wort non quia dicitur, sed quia creditur; denn hier will Calvin aus Augustinus zeigen, daß es nicht das Hermurmeln der Consecrationsformel sei, die das sinnliche Element gnadenkräftig mache, sondern das Wort der Verheißung, wenn es mit dem Element verbunden werde, daß dieses aber auch

anderwärts wieder, ja er versichert selbst, daß die Sacr. noch mehr als bloße Siegel, daß sie gottgeordnete Organe der Gnade seien, durch die uns Christus selber geistig vergegenwärtigt, dargestellt und nahe gebracht, und mit ihm Gottes Gnade dargeboten werde; §. 16: Christum sacramentorum omnium materiam vel (si mavis) substantiam esse dico, quando in ipso totam habent suam soliditatem, nec quicquam extra ipsum promittunt. Quantum igitur ..... ad eum plenius possidendum, fruendasque ejus divitias, illorum ministerio adjuvamur, tantum apud nos efficaciae habent: id autem fit, ubi quod offertur, vera fide suscipimus ..... Non sic intelligo, quod dixi, quasi ab ejus, qui recipit, conditione aut arbitrio vis et veritas Sacram. pendeat. Manet enim firmum, quod Deus instituit, naturamque suam retinet, utcunque varient homines. Vergl. dazu Opp. 9, 699: Nos asserimus omnibus offerri in Sacr. Christi corpus et sanguinem, ut soli fideles inaestimabili hoc thesauro fruantur.

Bleibt nun aber Calvin auch hierin nirgends hinter den oben gegebenen Erklärungen der A. C. und Apologie zurück, so muß er doch bei den strengern Lutheranern immer noch damit verstoßen, daß er nicht eine sacramentliche Verbindung einer zum Vehikel der Gnadenmittheilung noch eingeschobenen materia coelestis (des Leibes Christi im Abendmahl) mit den irdischen Elementen zugiebt, indem er wohl eine solche im Abendmahl gegenwärtig denkt, aber sie nicht ohne Weiteres mit den äußern Zeichen vereinigt, sondern nur mit der Darbietung (oblatio) derselben zeitlich verbunden sein läßt, daher die Ungläubigen in dem Zeichen selber nichts empfangen, während sie nach der F. C. doch immer auch den Leib Christi, obwohl zum Gericht, empfangen. Doch von dieser materia coelestis haben wir oben gesehen, daß sie selber nach dem Urtheile älterer luth. Dogmatiker nicht in eine Definition der Sacramente überhaupt

---

nur etwas wirken könne, wenn es geglaubt werde. — Uebrigens aber finden sich solche mißverständliche Worte, wie das obige, auch bei Luther, z. B. Cat. maj. p. 549: Absente fide, nudum et inefficax signum tantummodo permanet.

ehört; ſondern nur in die des Abendmahls. Wichtiger iſt daher ne andere Abweichung Calvin's, daß er nämlich die Sacramente ls Inſtrumente oder Organe des heil. Geiſtes nur dann etwas irken läßt, wenn der heil. Geiſt zugleich noch unmittelbar und ebenher, vorbereitend und nachhelfend, in den einmal Erwählten, ie zum Glauben und Leben kommen ſollen, das Seine thut. Denn meint, nur ſo bleibe Gottes Allwirkſamkeit auch hier, was ſie in er That ſei, eine abſolute, der Sacramente als Mittel ſich bedienende, aber nicht an die Mittel und den menſchlichen Gebrauch derſelben gebundene, und mit den Sacramenten ſei es, wie mit dem ndern Gnadenmittel, dem göttlichen Worte, bei dem der heil. Geiſt uch noch beſonders mitwirken müſſe, wenn es bei ungelehrigen, artherzigen Menſchen, trotzdem daß es ihnen die Gnade offerire, twas wirken und nicht auf den Weg fallen ſolle. Confirmant rgo — ſagt er — fidem nostram et Verbum et Sacramenta, um bonam Patris coelestis erga nos voluntatem nobis ob culos ponunt, cujus cognitione et tota fidei nostrae firmindo consistit, et robur augescit: confirmat Spiritus, dum am animis nostris confirmationem insculpendo, efficacem ddit.

Gehen wir nun zu den reformirten Symbolen über, ſo ndet unter dieſen keines von den Sacramenten in der oben erwähnten aft nur verneinenden zwingli'ſchen Weiſe, obwohl einige ältere, wie ie erſte basler Confeſſion und das wahrhafte Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürich v. J. 1545 (vergl. dazu den rſten, hiſtoriſch einleitenden Theil) ſich auch nicht poſitiv über die wingli'ſche Anſchauungsweiſe zu einer höhern, myſtiſchern erheben. Vergl. C. Basil. prior art. 5: In hac Ecclesia usurpantur eadem Sacram., videl. Baptismus ... et Coena Domini ... ad testificandam fidem et fraternam charitatem, sicut in Baptismo promissum est. Die Conf. Helv. I (oder Basil. posterior) ſtrebt dagegen eine Union mit den Lutheranern an, wenn le art. 21. erklärt: Haec rerum arcanarum symbola non nudis ignis, sed signis simul et rebus constant. — Unde asserimus sacramenta non solum tesseras quasdam societatis christ., sed et gratiae divinae symbola esse, quibus ministri domino, ad eum finem quem ipse promittit, offert et efficit, coope-

rentur, sic tamen, qualiter de verbi ministerio dictum est, ut omnis virtus salvifica uni domino transscribatur (vergl. c. 16: nam hanc virtutem efficaciamque nulli omnino creaturae alligari, sed libera dei dignatione dispensari iis quibus ipse velit, certum est.) — Die andern Confessionen faſt alle ſchließen ſich an Calvin an; ſie ſtehen alſo in der Hauptſache, da ſie in den Sacramenten gottgeordnete Gnadenzeugniſſe und Gnadenmittel und geheimnißvolle Handlungen anerkennen, Luthern näher als der zwingli'ſchen Lehre und neigen ſich nur dem Spiritualismus derſelben wieder in der Art und Weiſe zu, wie ſie das Göttliche mit dem Irdiſchen verbunden und durch daſſelbe wirkſam denken, indem es bei ihnen auch hier zwiſchen beiden nicht zu einer wahren, völligen Einigung kommt. Uebrigens aber laſſen ſie die calvin'ſche Vorſtellung von einer virtus Spiritus S. extrinsecus accedens blos ziemlich deutlich durchſchimmern, und ſagen es nicht ausdrücklich, daß die Verſiegelung des Glaubens durch den heil. Geiſt, wo ſie geſchieht, nicht zugleich mit dem Empfange der äußern Zeichen geſchehe. Vergl. Conf. Helv. II. c. 19: Sunt autem Sacramenta symbola mystica, vel ritus sancti aut sacrae actiones, a Deo ipsae institutae, constantes verbo suo, signis et rebus significatis, quibus in ecclesia summa sua beneficia, homini exhibita, retinet in memoria, et subinde renovat, quibus item promissiones suas obsignat, et quae ipse nobis interius praestat, exterius repraesentat ac veluti oculis contemplanda subjicit, adeoque fidem nostram, spiritu Dei in cordibus nostris operante, roborat et auget .... Caeterum praecipuum illud, quod in omnibus sacram. proponitur a Deo ... (quod alii nuncupant substantiam et materiam sacram.) Christus est servator, hostia illa unica etc. — Hic Chr. unicus mediator et servator fidelium utrobique (in Sacram. N. et Vet. Test.) est illud praecipuum et ipsa res sacramentorum ..... Signa usurpant rerum nomina ideo, quod rerum sacrarum sunt symbola mystica, et signa et res significatae inter se sacramentaliter conjungantur, conjungantur inquam, vel uniantur per significationem mysticam et voluntatem vel consilium ejus, qui sacr. instituit ... Idcirco minime probamus eos, qui sanctificationem sacr. attribuunt

scio quibus characteribus, et recitationi, vel virtuti verorum pronuntiatorum a consecrato, et qui habeat intentionem consecrandi. ... Neque eos probamus, qui opter invisibilia aspernantur in sacram. visibilia ..... neque s, qui docent, gratiam et res significatas signis ita alligari et includi, ut quicunque signis exterius participent, iam interius gratiae rebusque significatis participes sint, ales sint. ... Sacramenta verbo, signis et rebus signiatis constantia, manent vera et integra sacr., non tantm significantia res sacras, sed Deo offerente etiam s significatas, tametsi increduli res oblatas non percipiant. it hoc non dantis aut offerentis Dei vitio, sed hominum ne fide ... accipientium culpa. — Heidelb. Catech. Fr. 66: acr. sind sichtbare heilige Wahrzeichen und Siegel, von Gott dazu gesetzt, daß er uns durch den Brauch derselben die Verheißung des ang. desto besser zu verstehen gebe und versiegle. — Art. Angl. 5: Sacramenta a Chr. instituta non tantum sunt notae prossionis Christianorum, sed certa quaedam potius testimonia efficacia signa gratiae ... per quae invisibiliter ipse in os operatur etc. — Conf. Belg. 33: sunt signa ac symola visibilia rerum internarum et invisibilium, per quae, ou per media, Deus ipse virtute Sp. S. in nobis operatur.. raeterea sufficit nobis is sacramentorum numerus, quem hr. magister noster instituit. Sunt vero illa duo duntat etc. Gall. 35: Agnoscimus duo tantum sacramenta, toti celesiae communia etc. Declar. Thor. 2, 6, 4: Non opeantur Sacr. aut conferunt gratiam ex opere operato sine ono motu utentis, sed virtute promissionis, quae vera fide ceptanda est.

Von den Arminianern und Mennoniten sagt Hagenbach Dogmengesch. II. S. 330.) ganz so wie von den Socinianern, sie hen, wie Winer richtig bemerke, den Menschen im Sacrament cht etwas von Gott empfangen, als vielmehr ihm etwas leisten, er ihm etwas bezeugen. Er hat aber dabei vergessen, aus Winer nzuzusetzen, es seien ihnen doch die Sacramente Zeichen nicht blos s christlichen Bekenntnisses, sondern der von Gott verheißenen Gnade, che als solche moralisch auf das Gemüth wirken. Und wir müs-

sen dazu noch bemerken, daß die Sacramente wenigstens den Arminianern in eben dem Sinne Gnadenzeugnisse und Gnadenmittel sind, wie sie die Apologie der A. C. dafür erklärt, wenigstens sehen wir nicht, worin die Conf. Remonstr. 23, 1. im Ausdruck hinter unserer Apologie zurückbleibt, wenn sie sagt: Sacramenta cum dicimus, externas ecclesiae caerimonias seu ritus illos sacros ac solennes intelligimus, quibus veluti foederalibus signis ac sigillis visibilibus deus gratiosa beneficia sua in foedere praesertim evangelico promissa non modo nobis repraesentat et adumbrat, sed et certo modo exhibet atque obsignat, nosque vicissim palam publiceque declaramus ac testamur, nos promissiones omnes div. vera ... fide amplecti etc. Allerdings schreibt ihnen schon Limborch (theol. chr. 5, 66, 31.) eine blos moralische Wirkung zu, wenn er sagt: operantur in nobis tanquam signa repraesentantia menti nostrae rem, cujus signa sunt. Neque alia in illis quaeri debet efficacia. Sic Sacram. confirmat fidem, quia magis persuadet, veram esse promissionem etc. Aber drückt sich nicht ebenso auch unsere Apologie aus, wenn sie sagt: verbum igitur offert remissionem — et caerimonia est quasi pictura verbi, und idem est effectus verbi et ritus? — Nicht eigentlich Gnadenmittel, sondern nur Zeugnisse und Sinnbilder der Gnade Gottes in Christo sehen allerdings die Mennoniten in den Sacramenten, aber auch nicht blos Handlungen, durch die wir Gott etwas bezeugen; Ris Conf. Art. 30: Sunt externae visibilesque actiones et signa immensae benignitatis Dei erga nos, nobis ex parte Dei ob oculos ponentia internam spiritualemque actionem, quam Deus per Chr. exsequitur regenerando, justificando, spiritualiter nutriendo. Nos vero quod attinet, iisdem confitemur religionem etc. — Ueber die Zahl der Sacr. stimmen beide Secten mit der protest. Kirche überein, nur daß die strengern Mennoniten neben den beiden eigentlichen Sacramenten noch das Fußwaschen als einen ritus praeceptus betrachten und die Friesen oder strengern Mennoniten es beim Abendmahl an einander verrichten; vgl. Conf. der vereinigten Friesen u. Deutschen, Art. 13. Schyn plen. deduct. p. 183.

Anders steht es freilich mit den Socinianern. Diese reden

ter blos von Ceremonien oder von gewissen Ceremonialgebo-ten Christi, die von den ältern Parteien ohne allen Grund Sacramente genannt würden, und nach Socin und den ältern Ausgaben des rakow'schen Katechismus giebt es eigentlich nur ein unbedingt und für immer giltiges Ceremonialgebot, das der Abendmahlsfeier, während das der Taufe nur für die Convertiten aus dem Juden- und Heidenthum gegeben war, und daher die Befolgung desselben bei Christenkindern als etwas Gleichgiltiges zugelassen, aber nicht geboten werden kann. Faust. Socin, de usu et fine Coenae Dom. a Bibl. Fr. Pol. I, p. 757: Caeterum quod omnes fere opinantur, hoc ritu, quem Sacramentum appellant, confirmari idem nostram, ne id quidem verum esse censeri debet, cum nec ullo sacro testimonio comprobetur, nec ratio ulla sit, cur id fieri possit. Quomodo enim confirmare potest nos in fide id, quod nos ipsi facimus, quodque licet a Domino institutum, opus tamen plane nostrum est, nihil prorsus miri in se continens aut prae se ferens, nihil denique habens, quod quicquam eorum verum esse ostendat vel suadeat, ex quibus fides nostra confirmari queat? — Cat. Racov. qu. 333: Quae vero sunt praecepta Domini Jesu, ut vulgo vocant, ceremonialia? Est unum duntaxat, coena nempe Domini. — Qu. 345: Quid vero sentis de aquae baptismo? Id quod sit ritus exterior, quo homines vel a Judaismo vel a Gentilismo ad relig. Christ. accedentes manifeste profitebantur, se Christum pro suo domino agnoscere. Das Nähere über die Taufe, und wie sich die Socinianer später, in der letzten Ausg. des Katechism. v. J. 1684, dem christlichen Herkommen wieder accommodirt haben, s. im folgenden §.

Die Quäker reden fast verächtlich von den s. g. Sacramenten, sie wollen von ihnen, als von Dingen, die anfänglich nur eine Figur von etwas Geistlichem hätten sein sollen und zu abergläubischen Ceremonien geworden seien, gar nichts wissen. Sie verwerfen schon den Gebrauch des Wortes Sacrament, weil dasselbe unbiblisch sei und von jeher Zwiespalt und Unheil unter den Christen angerichtet habe, eher noch mehr die Lehre selber, daß die Sacr. Zeichen und Siegel der Gnade sein sollen. Weit eher, meinen sie, könnte man das vom Beten, Predigen, von guten Werken ꝛc. sagen, wenn es nicht nach

Epheſ. 1, 14. 4, 30. 2 Cor. 1, 22: mit dem Siegel und Pfand unſers Erbtheils ſo ſtände, daß daſſelbe allein der Geiſt Gottes iſt. S. Barclay's Apologie, Theſ. 12, p. 304 der deutſchen Ausgabe.

§. 29.

Vom Sacrament der Taufe.

Hier ſtimmt die lutheriſche Lehre ſo ziemlich bis auf einige, die Sacraments-Gnade und Wirkung betreffende Punkte, mit der katholiſchen überein, daher die letztere hier nicht beſonders vorgetragen, ſondern nur das Abweichende derſelben erwähnt zu werden braucht. Luther ſelber ſagt in ſeiner Schrift von der babyl. Gefängniß, „daß nur dieſes einige Sacrament Gott erhalten habe in ſeiner Kirche unbefleckt und unvergiftet von Menſchenſatzungen", obwohl er dann im gr. Katechism. klagt, daß es doch auch darüber an einem rechten und geſunden Unterricht gefehlt habe.

In unſern ſymb. B.B. wird von der Taufe zuerſt im 9. Art. der Augsb. Confeſſ. gehandelt, wo es ganz einfach heißt: De Baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem, quodque per Bapt. offeratur gratia Dei, et quod pueri sint baptisandi, qui per Baptism. oblati Deo recipiantur in gratiam Dei. Damnant Anabaptistas, qui improbant Baptismum puerorum et affirmant pueros sine Baptismo salvos fieri. Auf dieſe Erklärung über die Nothwendigkeit der Taufe, namentlich auch der Kindertaufe (quod sit necessarius et efficax ad salutem), die ſich die Papiſten hatten gefallen laſſen, kommt dann die Apologie noch einmal in ihrem 4. Art. (de Eccles., p. 156 f.) zurück, aber blos um die Schriftmäßigkeit und Nothwendigkeit der Kindertaufe zu beweiſen. Die ſchmalk. Artikel handeln von der Taufe im 3. Theile, Art. 5, p. 329. Der kleine Katechismus thut das im 4. Hauptſtück p. 376. und der große weitläufig p. 534—551. Aus einer Vergleichung aller dieſer Stellen ergiebt ſich aber folgender Begriff:

Baptismus, sive Sacramentum initiationis, est sacra actio symbolica, divinitus instituta, in qua homo in ecclesiae societatem cooptandus aqua cum verbo Dei conjuncta abluitur et sic in foedus gratiae a Deo recipitur, Deo ipsi offerente

t obsigante omnem gratiam verbo evangelii promissam regenerationem, remissionem, peccatorum, renovationem etc.) t per fidem vere eam conferente ad salutem aeternam.

Demnach ist also die Taufe 1) eine von Gott befohlene, heilige nd gnadenreiche Handlung; Apol. p. 200: Vere igitur sunt acramenta baptismus etc. .. Nam hi ritus habent mandatum)ei et promissionem gratiae. Catech. maj. p. 335. Und war gilt das, nach der altprotestantischen Dogmatik, ebensowohl von er Taufe Johannis (Luc. 3, 2 f. Matth. 21, 25.), als von der ristlichen, wie denn überhaupt zwischen beiden kein wesentlicher Unterschied ist, indem bei jener wie bei dieser zur Vergebung der Sünen getauft wurde, dort im Glauben an den verheißenen, hier im lauben an den erschienenen Heiland, aber mit gleicher Wirkung. ergl. Chemnit. in Exam. Conc. Trid. und Calvin Instit. , c. 15, 7: Quo etiam certissimum fit, idem fuisse prorsus oannis ministerium, quod Apostolis postea delegatum est. on enim alium Baptismum faciunt diversae manus etc. Dagegen machen aber die Katholiken, die Quäker und Socinianer hier inen Unterschied. Vgl. Conc. Trid. sess. 7, de baptism. can. 1: i quis dixerit, Baptismum Joannis habuisse eandem vim cum apt. Christi, anathema sit. Die Quäker sehen nur die Taufe it Feuer und Geist für die christliche an, welche unsere Dogmatiker egegen auf das Pfingstwunder beziehen.

2) Die zwei wesentlichen Bestandtheile der Taufe sind Wasser nd das Wort Gottes, durch welches das Wasser eine geheimnißvolle, nadenwirkende Kraft bekommt; die Form der Handlung aber besteht rin, daß der zu Taufende im Namen des Vaters, des Sohnes nd heil. Geistes ins Wasser getaucht oder mit Wasser besprengt wird. rt. Smalc. p. 329: Baptismus nihil aliud est, quam verbum Dei cum mersione in aquam, secundum ipsius institutionem et mandatum, sive, ut Paulus (Eph. 5, 26.) inquit: Lavacrum in verbo, sicut et Augustinus ait: Accedit verbum ad elementum et fit Sacramentum. ... Non facimus cum Scoto et Minoritis ... qui docent, Baptismo ablui peccatum ex existentia divinae voluntatis, et hanc ablutionem fieri tantum per Dei voluntatem, et minime per verbum et aquam. — Catech. min. p. 376: Bapt. non est simpliciter aqua, sed

est aqua divino mandato comprehensa et verbo Dei obsignata. Quod est illud verbum Dei? Ubi Dom. n. J. Chr. dicit Matthaei ultimo (28, 19.): Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris etc. — Cat. maj. p. 537: Interrogatus, quid Bapt. sit? ita responde: non esse prorsus aquam simplicem, sed ejusmodi, quae verbo et praecepto Dei comprehensa, et illi inclusa sit, et per hoc sanctificata, ita ut nihil aliud sit, quam Dei seu divina aqua. — p. 539: Quare iterum atque iterum repetens moneo, ne haec duo, verbum et aquam, ullo modo disjungi atque divelli patiamur. Separato enim inde verbo, non alia est aqua, atque illa, qua in culina ad elixandas carnes culinae praefecta utitur... Caeterum conjuncto verbo, sicut Chr. ordinavit et instituit, tum Sacram. est, ac Christi Baptismus dicitur. Einerseits alſo verwirft Luther die thomiſtiſche Anſicht, Deum spiritualem virtutem aquae contulisse et indidisse, quae peccatum per aquam abluat (Art. Smalc. p. 329); aber anderſeits behauptet er doch auch wieder, daß das Waſſer durch das damit verbundene Wort Gottes eine ſolche gnadenwirkende Kraft bekomme und darum nicht mehr allein „ein natürlich Waſſer, ſondern ein göttlich, himmliſch, heilig und ſelig (salutifera) Waſſer ſei", durch welches zugleich auch der „Leib" mit der Seele, weil er die Taufe mit ergreift, für das ewige Leben mit geweiht und gerettet werde; vergl. p. 543: Jam vero quoniam et aqua et verba unum Baptismum esse constat, sequitur, ut et corpus et anima salva fiant, ac in aeternum vivant [1]).

Unter dem Wort Gottes, durch welches die Waſſertaufe zu einem Sacrament wird, iſt vor Allem das Gebot, der Befehl Got-

---

1) Dieſer Widerſpruch und Rückfall Luthers in die katholiſche Anſchauungsweiſe wird auch von allen unbefangenen Theologen zugegeben; vergl. Rettberg, Haſe, Baumgarten, Cruſius, Schenkel u. A. in den von ihnen angeführten Schriften. Der Fehler Luthers beſteht hier darin, daß er durch die geheimnißvolle Verbindung des Wortes mit dem Waſſer öfters in das Waſſer eine gnadenwirkende Kraft kommen läßt, während ſie dadurch doch nur, wie er eigentlich wohl weiß, in die Sacramentshandlung kommt.

es Matth. 28, 19. (Joh. 3, 5.) zu verſtehen, dann aber auch der Name Gottes, in welchem getauft wird, zum Zeichen, daß hier ein Werk Gottes an dem Menſchen verrichtet wird, und endlich die Verheißung der Gnade, Marc. 16, 16. Vergl. Cat. min. p. 376. Cat. maj. p. 536: Si quidem in nomine Dei baptizari non est ab hominibus, sed ab ipso Dei baptizari. Quapropter quanquam manu hominis administratur, revera tamen proprium Dei opus censendum et habendum est. — p. 537: Quippe verbum Dei, aut praeceptum, item nomen Dei, in aqua ipse solet esse nucleus etc. — Vgl. dazu Cat. Rom. II, 485: Quod autem in nomine, non in nominibus dictum est, hoc plane declarat unam Trinitatis naturam et divinitatem.

Die Unterſcheidung einer doppelten Materie bei der Taufe, der materia terrestris und der coelestis, welche letztere bald die ganze Dreieinigkeit (Matth. 28, 19.), bald der heil. Geiſt (Joh. 3, 5.), bald das Blut Chriſti (1 Joh. 5, 6.) ſein ſoll, liegt in den Symbolen nicht vor, doch hat ſchon Luther den Gedanken an das roſenfarbene Blut Chriſti bei der Taufe mit gehabt. Vergl. über dieſe zuerſt von Beza auf dem mömpelgarder Colloquium gemachte und anfangs von den Lutheranern angefochtene Unterſcheidung Baier's Compendium p. 779—798.

Fragen wir weiter nach der Kraft und Bedeutung der Taufe, ſo ſoll dieſes Sacrament nach der Lehre unſerer Symbole das ſinnlich-geiſtige Gnadenmittel ſein, durch welches uns Gott ein für allemal die Verheißung und feſte Zuſicherung ſeiner in Chriſto geoffenbarten ſündenvergebenden Liebe giebt, um in uns den Glauben an dieſelbe zu wecken oder zu beleben und zu ſtärken und durch dieſen unſere Wiedergeburt zu bewirken, damit wir das Heil und die Seligkeit erlangen.

Zuerſt alſo iſt zu beachten, daß die Taufe eine Handlung Gottes mit uns von gar hoher Bedeutung iſt, wenn ſie auch nicht gleich eine beſeligende Wirkung in uns hervorbringt; denn ſie iſt der ſolenne Act, bei dem uns von Seiten Gottes (im Namen deſſelben) die feierliche Verſicherung wird, daß wir mit unſerer Aufnahme in die chriſtliche Kirche zugleich in Gottes Gnadenbund, in die Gemeinſchaft Chriſti und des heil. Geiſtes aufgenommen ſein und Theil an allen Früchten der Erlöſung und allen Gnadengaben des heil. Gei-

ſtes haben ſollen, ſobald wir nach ihnen ein Bedürfniß und Verlangen fühlen; wir ſollen wiſſen, daß uns durch ſie die Pforte zum Heil und ewigen Leben aufgethan, die Möglichkeit, ſelig zu werden, von Gott geboten iſt und wir an Gott einen allezeit zur Vergebung geneigten Vater haben. Dieſe objective Kraft und Bedeutung der Taufe wird beſonders von Melanchthon in unſern Hauptſymbolen hervorgehoben; vergl. C. A. art. 9: De Baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem quodque per Baptism. offeratur gratia Dei; et quod pueri sint baptizandi, qui per Bapt. oblati Deo recipiantur in gratiam Dei. — Apol. p. 156: Necesse est baptizare parvulos, ut applicetur eis promissio salutis juxta mandatum Christi (Matth. 28, 19.) — salus enim cum Baptismo offertur.

Und weil uns in der Taufe die Zuſage der göttlichen Gnade für unſere ganze Lebenszeit gegeben iſt, ſo kann und ſoll ſie uns auch fortwährend zum Troſte bei unſern Sünden und zur Belebung und Stärkung unſers Glaubens dienen, und eine Wiederholung derſelben nach Rückfällen in die Sünde oder bei Ketzern (wenn ſie nur ordnungsmäßig, im Namen des Vaters ꝛc., verrichtet worden), iſt unnöthig und unſtatthaft, wie das auch die Katholiken anerkennen, obwohl aus einem andern Grunde. Cat. maj. p. 549: Hinc Baptismus semper subsistit, et quanquam aliquis ab eo peccatorum procellis abreptus excidat, nobis tamen subinde ad eum regressus patet, ut veterem hominem resipiscentiae jugo iterum subjiciamus. Verum, ut iterum aqua perfundamur, non est necesse. Nam etsi centies in aquam mergeremur, non tamen nisi unus Baptismus est. Caeterum opus et significatio durat et permanet. — F. C. p. 675.

Von dem aber, was ſo durch die Taufe objectiv Allen offerirt und zugeſagt wird zur Belebung und Stärkung des Glaubens, iſt nun zu unterſcheiden, was ſie mittelſt des Glaubens in uns bewirken und zu Stande bringen ſoll, und dies können wir mit den alten Symbolikern in einem Wort zuſammenfaſſen, nämlich die Wiedergeburt, ohne welche es, wie die Schrift ſagt, unmöglich iſt, in das Reich Gottes zu kommen. Zuerſt nämlich wird uns durch ſie die Vergebung der Erbſünde und aller vor der Taufe begangenen wirklichen Sünden zu Theil, alſo die Rechtfertigung, aber natür-

lich unter der Bedingung, an welche dieselbe einmal geknüpft ist, unter der des Glaubens [2]). Die Katholiken lehren, daß auch die Erbsünde selber ihrem Wesen nach in uns getilgt werde, indem die übrigbleibende Concupiscenz aufhöre Sünde zu sein; aber dies wird von den Protestanten bestritten. Cat. min. p. 376: Operatur remissionem peccatorum, liberat a morte et diabolo et donat aeternam beatitudinem omnibus et singulis, qui credunt hoc, quod verba et promissiones divinae pollicentur. — p. 377: addito verbo Dei — est salutaris aqua gratiae et lavacrum regenerationis in Sp. S. (Tit. 3, 5.). Cat. maj. p. 539: Quare rei summam ita simplicissime complectere, hanc videlicet Baptismi virtutem, opus, fructum et finem esse, ut homines salvos faciat. .. Caeterum salvum fieri scimus nihil aliud esse, quam a peccati, mortis et Diaboli tyrannide liberari, in Christi regnum deferri etc. — Apol. p. 56: Semper (Lutherus) ita scripsit, quod baptismus tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale, ut isti vocant, peccati maneat, videlicet concupiscentia ... Ad eundem modum loquitur et Augustinus, qui ait: Peccatum in Baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur. — Und dann ist die Taufe auch selber mit kräftig und wirksam, eben jenen Glauben, von dem die Wiedergeburt und Vergebung der Sünde abhängt, in uns zu wecken, zu beleben und zu stärken. Geschieht das nicht bei allen Erwachsenen, die getauft werden, sogleich (daß der durch das Wort in ihnen schon gewirkte Glaube durch das Sacrament gestärkt und befestigt wird), so kann es noch später geschehen, wenn sich der Mensch seines Taufbundes recht bewußt wird; denn die Taufe ist ein Stärkungsmittel des Glaubens, dessen Kraft nicht auf den Taufmoment beschränkt ist, sondern nachhält für das ganze Leben, und mit ihr beginnt auch der heil. Geist eine fortwährende Gnadenwirksamkeit an dem Menschen zu üben. Was aber die Kinder betrifft,

2) C. A. art. 3., 4., 13. — Carpzovii Isagoge p. 407: ut vero justificentur infantes et remissionem peccatorum accipiant per Sacramenta, omnino non minus fide opus habent atque adulti, cum non nisi fide justificemur.

die keinen Glauben zur Taufe mitbringen können, so werden sie eben getauft, daß sie den heil. Geist durch das Sacrament empfangen und dieser in ihnen alsbald oder mit der Zeit die ersten Regungen des Glaubens wirke, ihren geknechteten Willen frei mache und ihnen die Kraft gebe, der Sünde und dem Teufel zu widerstehen und ein gottgeweihtes Leben zu führen, daher zwischen einem Getauften und Nichtgetauften in dieser Hinsicht ein großer Unterschied ist. Und darüber sagen die Symbole allerdings mehr, als blos in der einen gewöhnlich angeführten Stelle steht, Catech. maj. p. 546: „Also thun wir nun auch mit der Kindertaufe. Das Kind tragen wir herzu, der Meinung und Hoffnung daß es gläube, und bitten, daß ihm Gott den Glauben gebe; aber darauf täufen wirs nicht, sondern allein darauf, daß es Gott befohlen hat. Warum das? Darum, daß wir wissen, daß Gott nicht leugt ꝛc.“ Vgl. dazu Apol. p. 157: Quod autem Deus approbet Baptismum parvulorum, hoc ostendit, quod Deus dat Spiritum S. sic baptizatis. Nam si hic Baptismus irritus esset, nullus daretur Spiritus S., nulli fierent salvi, denique nulla esset Ecclesia. p. 543. — 549: In hoc enim baptizatis datur et gratia et Spiritus et virtus veterem hominem compescendi, ut novus prodeat ac confirmetur. — Apol. p. 56: Addidit (Luther.) etiam de materiali (peccati orig.), quod Spiritus S., datus per Baptismum, incipit mortificare concupiscentiam et novos motus creat in homine. — F. C. p. 675: Quapropter ingens discrimen est inter homines baptizatos et non baptizatos. Cum enim, juxta Pauli doctrinam, omnes, qui baptizati sunt, Christum induerint, et revera sint renati: habent illi jam liberum arbitrium, hoc est, rursus liberati sunt, ut Chr. testatur. Unde etiam non modo verbum Dei audiunt, verum etiam, licet non sine multa infirmitate, eidem assentiri ... possunt. (Wieder auch ein homiletischer Wink!) [3]).

---

3) Vergl. dazu Luther in d. Kirchenpostille Dom. 3. p. Epiph. (Leipz. Ausg. 13, S. 358 ff.), wo er sagt, es trete hier nicht der Glaube der Eltern und Pathen oder der Kirche für der Kinder eignen Glauben ein, wie man öfters gemeint habe, sondern durch die Fürbitte der Pathen bewoge

Zuletzt aber ſoll uns auch die Taufe ein Symbol der Buße und eine ſtete Erinnerung und Mahnung zu fortgeſetzter Heiligung ſein. Cat. min. p. 377: Quid significat ista in aquam immersio? Significat, quod vetus Adam, qui adhuc in nobis est, subinde per quotidianam mortificationem ac poenitentiam in nobis submergi et extingui debeat — — atque rursus quotidie emergere ac resurgere novus homo, qui etc. — Cat. maj. 549: Itaque hoc consilio externum signum nobis propositum est, non tantum, ut efficaciter operetur, verum etiam, ut aliquid significet. Jam ubicunque fides fructibus foecunda viget, hic Baptismus — — mortificandae carnis opera conjuncta habet. ... Ex his jam clare vides, Baptismum aeque et virtute et significatione sua tertium quoque Sacramentum comprehendere, quod poenitentiam appellare consueverunt: quae proprie nihil aliud est, quam Baptismus, aut ejus exercitium etc.

Die Bedingung aber, unter der allein die Taufe ſegensreich an uns wirken kann, iſt der Glaube an die darin verheißene Gnade. Darin liegt jedoch nicht, daß ſie für immer umſonſt iſt, wenn man den rechten Glauben nicht gleich mit hinzubringt, ſondern nur, daß ihre ſegensreiche Wirkung erſt mittelſt des entweder ſchon vorher durch das Evangelium gewirkten und durch die Taufe geſtärkten oder mittelſt des durch ſie gewirkten und geſtärkten Glaubens eintreten kann[4]).—

---

wirke Gott in den Kindern einen eigenen Glauben, dadurch ſie ſelig werden. Baier, Compend. p. 806: Infantes per aetatem non possunt obicem ponere aut malitiose repugnare gratiae divinae adeoque mediis gratiae in usu constitutis neque impeditis gratiam utique statim obtinent. — Chemnit. Examen 2, 2. 10. Hauptbeweiſe ſind: Matth. 19, 13 ff. (daß die Kinder ſollen ins Himmelreich kommen) und Tit. 3, 5. (daß die Taufe ſei ein Bad der Wiedergeburt), welches beides nicht möglich iſt ohne den Glauben.

4) Vergl. dazu C. A. art. 13: Sacram. instituta sunt — ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est Sacr. ita, ut fides accedat. Und die dem Glauben hier angewie-

Cat. min. p. 377: „Waſſer thut's freilich nicht, ſondern das Wort Gottes und der Glaube, ſo ſolchem Wort Gottes im Waſſer trauet." — Cat. maj. 541: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Hoc est: sola fides personam dignam facit, ut hanc salutarem aquam utiliter suscipiat. Cum enim hoc in verbis una cum aqua nobis offeratur et proponatur, non alia ratione potest suscipi, quam ut hoc ex animo credamus. Citra fidem nihil prodest Baptismus, tametsi per sese coelestis et inaestimabilis thesaurus esse negari non possit. (Darüber, daß das Sacrament, wenn der Glaube allein in uns das Heil wirke, deshalb nicht unnöthig ſei, weil der Glaube ein Object haben müſſe, an dem er hängt, und Gott Alles in uns mittelſt äußerer Dinge wirke, vergl. Cat. maj. p. 540.)

Darum wird denn auch die Taufe für nothwendig (zur Seligkeit) erklärt und gelehrt, daß auch die Kinder getauft werden müſſen, weil die Verheißung des Heils auch ihnen gilt und die Kirche ihnen die Ankündigung deſſelben ſchuldig iſt, und weil ſie durch die Taufe Antheil an der Erlöſung bekommen und in Gottes Gnadenbund aufgenommen werden, — alſo ohne die Taufe (wenn ſie dahinſterben, ohne durch den Glauben aus der Predigt des Evangelii wiedergeboren zu ſein) ewig verloren ſein würden. C. A. p. 12: De baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem — — et quod pueri sint baptizandi, qui per baptismum oblati deo recipiantur in gratiam dei. — Apol. p. 157: Certissimum est, quod promissio salutis pertinet etiam ad parvulos. ... Igitur necesse est baptizare parvulos, ut applicetur iis promissio salutis — — quia salus cum baptismo offertur. — p. 157: Quod autem Deus approbet Baptismum parvulorum, hoc ostendit, quod Deus dat Spiritum S. sic baptizatis.

ſene Stellung muß man feſthalten, wenn man mit ihm in der Symbollehre nicht ins Gewirre kommen will. Dann braucht man ſich auch nicht mit Schenkel (I, 439 ff.) daran zu ſtoßen, daß die Taufe das Sacrament der Wiedergeburt mit ſein ſoll, wie er ſich denn darin ſelber corrigirt Bd. II, 380 f., wo er von der Bedeutung des Glaubens beim Genuß der Sacramente in obigem Sinne handelt.

Nam si hic Baptismus irritus esset, nullis daretur Spiritus S., nulli fierent salvi, denique nulla esset ecclesia. — Art. Sm. 329: Pertinent (infantes) ad promissam redemtionem per Chr. factam, et ecclesia debet illis baptismum et promissionis illius annuntiationem. — C. A. p. 12: Damnant Anabaptistas, qui improbant Bapt. puerorum et affirmant pueros sine Baptismo salvos fieri.. (!) — — F. C. p. 826 (Rejicimus errorem Anabaptistarum), quod infantes non baptizati coram Deo non sint peccatores, sed justi et prorsus innocentes, et quod .... sine Baptismo salventur. Und ſo ſteht es nach unſern Symbolen um die ungetauft wieder dahinſterbenden Kinder allerdings gerade ſo ſchlimm, wie es die katholiſche Kirche darſtellt; denn allerdings können wir auch noch durch die Predigt des Wortes zum ſeligmachenden Glauben kommen, aber wie iſt das bei kleinen Kindern anzunehmen? Dieſe können den heil. Geiſt und den Glauben nur durch die Taufe bekommen (Apol. p. 157, ſ. oben), und zu dem Zwecke werden ſie eben getauft, daher bei ihnen der Glaube auch nicht vorher erforderlich iſt (vergl. darüber das oben Geſagte und Gerhard IX, 246 (bei Schmid, p. 449): invertimus igitur argumentum (Anabaptistarum): infantes non habent fidem scil. naturae corruptae respectu etc. Ergo sunt baptizandi, ut fidem et salutem consequantur, und p. 236: nullum datur aliud medium ordinarium regenerationis, quam verbum et baptismi sacramentum; per verbum non potest agi cum infantibus ..... restat igitur, ut per baptismum regenerationis a peccati originalis contagio mundentur etc.). Die altkirchlichen Dogmatiker haben jedoch hierzu noch bemerkt, daß die necessitas baptismi nicht eine absoluta, ſondern eine ordinata ſei, und kleine Kinder ohne Taufe in casu privationis sive impossibilitatis um der Bitten ihrer frommen Eltern oder der Kirche willen von Gott, der nicht ſelber mit ſeiner Wirkſamkeit an die Sacramente abſolut gebunden ſei, wohl auf außerordentliche Weiſe gerettet werden können, was ſchon einige reformirte Confeſſionen mit Calvin offen und entſchieden ausſprechen und daher auch die von Luther und dem römiſchen Katechismus (2, 2, 24.) gebilligte Nothtaufe verwerfen.

Anmerkung. Was die äußere Form der Handlung anlangt,

ſo reden unſere Symbole immer nur von der im Alterthum gewöhnlichen immersio, auf welche auch die griechiſche Kirche bringt (dreimalige κατάδυσις), ohne aber die ſeit dem 13. Jahrh. im Abendlande gewöhnlich gewordene aspersio zu verwerfen. Cat. maj. p. 548: Opus vero aut gestus est, quod baptizandi in aquam mergimur, qua prorsus contegimur etc. Taufbüchlein p. 838 (bei Müller): „dann nehme er das Kind und tauche es in die Taufe" ꝛc. Vergl. dazu aber Boerner inst. symb. p. 565: an per aspersionem, immersionemve baptismus peragi debeat, in ejus institutione non definitum est. Der Catech. Rom. II, p. 486 erklärt: utrum vero unica an trina ablutio fiat, nihil referre existimandum est ..... atque illud praecipue monere oportet, non quamlibet corporis partem, sed potissimum Caput, in quo omnes tam interiores tam externi sensus vigent, abluendum. Auch bringt die katholiſche Kirche auf Beibehaltung der Formel: Ego de baptizo, während ſich die griechiſche auch der indirecten bedient: Baptizetur hic servus Christi in nomine etc.

Der aus der alten Kirche ſtammende und in der römiſchen beibehaltene (Auguſtinus, de fide et oper. c. 6. Bellarmin bapt. I, 25.), auch in die lutheriſche Praxis übergegangene Exorcismus iſt bei uns nicht ſymboliſch, ſondern ſteht blos in dem aus dem Concordienbuche wieder herausgenommenen lutherſchen Taufbüchlein („fahre aus, du unreiner Geiſt, und gieb Raum dem heil. Geiſt!")[5]. Schon Baier merkt über ihn an: ad significandam baptismi efficaciam, qua e potestate (non dico obsessione) Satanae in libertatem spiritualem transferuntur infantes, antiquus Exorcismi ritus (verbis quidem imperandi modo conceptis, sed precationis ad Deum .... sensu accipiendis), cum signo crucis et abdicatione Satanae votiva (renuntias diabolo et omnibus operibus ejus et omnibus pompis ejus?), indifferens quidem, recte observatur.

---

5) Und dann, nach einem Gebet, noch einmal: adjuro te, impure Spiritus, in nomine Patris † — —, ut exeas et discedas ab hoc servo Jesu Christi N. Amen.

Außer dem von Christo verordneten Gebrauch hat das Taufwasser keine besondere Kraft und es ist Mißbrauch, Glocken zu taufen oder damit den Aussatz heilen zu wollen ꝛc. F. C. p. 750: nihil habet rationem Sacramenti extra usum a Chr. institutum, seu extra actionem divinitus institutam — — — — — — Aqua baptismi, si ad campanas baptizandas, aut ad curandam lepram adhiberetur — — nullam haberet Baptismatis rationem. Art. Sm. p. 337.

§. 30.

Fortsetzung. Lehre der andern Kirchen und Parteien.

Im Wesentlichen weicht, wie schon gesagt, die lutherische Lehre von der Taufe nur sehr wenig von der katholischen ab, denn hier wie dort ist die Taufe ein Gnadenmittel, das kräftig zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt und darum allen, auch den Kindern, nothwendig zur Seligkeit und, wenn im Namen der Dreieinigkeit verrichtet, bei bekehrten Ketzern oder Sündern nicht zu wiederholen ist. Vergl. Concil. Trid. Sess. 6. (de justificatione) cap. 7: Causa instrumentalis (justificationis) est sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio (Hebr. 11.). — Sess. 7, de baptismo can. 5: Si quis dixerit, baptismum liberum esse h. e. non necessarium ad salutem, anath. sit. — can. 12. und 13. von der Kindertaufe. Catech. Rom. Lib. II, c. 2. p. 481 (bei Danz): Baptismum esse Sacram. regenerationis per aquam in verbo. Natura enim ex Adam filii irae nascimur, per baptismum vero in Chr. filii misericordiae renascimur. — p. 498: tradere oportet, peccatum, sive a primis parentibus origine contractum, sive a nobis ipsis commissum — — admirabili hujus Sacr. virtute remitti et condonari. — p. 500: tum vero in Bapt. non solum peccata remittuntur, sed peccatorum etiam et scelerum poenae omnes a Deo benigne condonantur (daher hier keine opera satisfactionis nöthig seien). — Ibid.: Efficit praeterea Baptismus post hujus vitae curriculum poenarum omnium, quae originale peccatum consequuntur, liberationem. — p. 502: tum etiam eximiis bonis

et muneribus (nos) augeri (exponendum est). Animus enim noster divina gratia repletur, qua justi et filii Dei effecti, aeternae quoque salutis haeredes instituimur... Est autem gratia non solum, per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhaerens, ac veluti splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit (Tit. 3, 6. Ephes. 1, 14.).

Doch hier bei Beschreibung der Wiedergeburt und Erneuerung verfällt nun die katholische Kirche schon in eine magische Vorstellungsweise, indem sie die Erneuerung nicht aus dem Glauben ableitet, sondern als eine eingegossene Gerechtigkeit und Heiligkeit denkt und p. 503. des Cat. Rom. hinzusetzt: praeterea per Baptismum consignamur charactere, qui ex anima deleri nunquam potest, welches denn auch bei ihr der Hauptgrund ist, warum sie keine Wiederholung der Taufe zuläßt. Was übrigens den Glauben anlangt, so wird zwar gelehrt, daß die Sacramente ex opere operato wirken, und von Bellarmin ausdrücklich gesagt: Baptism. confert ex opere operato gratiam et dona divina, aber dabei wird der Glaube doch auch wieder als nothwendig zur Erlangung der Sacramentsgnade dargestellt, ebenso wie der Wille, sich taufen zu lassen, und gesagt, daß wegen der verschiedenen Gemüthsstimmung bei der Taufe nicht einer die Gnade in dem Maße wie der andere empfange; vergl. a. a. O. p. 505, und 496: Verum praeter suscipiendi Baptismi voluntatem, fides ea ratione, qua de voluntate dictum est, ad consequendam Sacr. gratiam maxime necessaria est. Marc. 16, 16. Natürlich ist aber dabei im allgemeinen der Glaube an das Evangelium, und nicht die fides specialis gemeint, aus der allein nach unserer Ansicht alles Heil erwächst.

Außerdem weicht die katholische Kirche von uns noch in folgenden Punkten ab. Sie lehrt 1) daß die Erbsünde in der Taufe nicht blos vergeben, sondern auch als sündliches Wesen ganz in uns getilgt werde, in baptizatis concupiscentiam vel fomitem remanere, sed illa vere peccati rationem non habet. — Concupiscentia enim, quae ex peccato est, nihil aliud est, nisi animi appetitio, natura sua rationi repugnans. Qui tamen

otus, si voluntatis consensum aut negligentiam conjunctam
on habeat, a vera peccati natura longe abest. Rom. 7, 7; —
daß durch die Taufe zwar alle ewigen Strafen für die Erbſünde
b die vor der Taufe begangenen wirklichen Sünden erlaſſen werden,
er daß der Glaube an die Taufgnade nicht zureiche, um Vergebung
ätterer Sünden zu erlangen, ſondern da opera satisfactionis mit
hig ſeien; Concil. Trid. 7, can. 10: Si quis dixerit, peccata
nnia, quae post Bapt. fiunt, sola recordatione et fide
ıscepti Baptismi vel dimitti vel venialia fieri, anathema sit;
rgl. Chemnit. Exam. II, 2. p. 337; — 3) daß die Kinder
inen actuellen Glauben haben (actum credendi non habent
rid. 7. can. 13.), und da der Glaube doch bei der Taufe er-
rderlich ſei, daß den Kindern bei der Taufe der Glaube der Eltern,
athen und der Kirche zu Statten komme und zugerechnet werde;
at. Rom. 2, 2. p. 494. Neque enim dubitare licet, quin
lei Sacramenta, cum abluuntur, accipiant; non quia men-
s suae assensione credant, sed quia parentum fide, si pa-
ntes fideles fuerint, sin minus, fide (ut d. Augustini verbis
quamur) universae societatis Sanctorum muniuntur[1]); —
b 4) daß, zwar nicht nach dem Conc. Trid., aber nach Bel-
rmin die Taufe abſolut nothwendig zur Seligkeit iſt, was
deſſen nicht in directem Widerſpruch mit unſern ſymb. Büchern
eht (Bellarm. de amiss. grat. 6, 2: fide catholica tenendum
st, parvulos sine baptismo decedentes, absolute esse dam-

1) Vergl. dazu Eckii loc. theol. p. 183 b.: Cujus assignatur ratio, quia regeneratio spiritualis est quadammodo similis nativitati carnali, quantum ad hoc, quod sicut pueri in maternis uteris constituti, non per seipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur: ita etiam pueri, nondum habentes usum rationis, quasi utero matris ecclesiae constituti, non per seipsos sed per actum ecclesiae salutem suscipiunt (wozu noch eine Berufung kommt auf die Fürbitte, die der Glaube des Hauptmanns von Capernaum und des canan. Weibes gehabt). Freilich klingt es ebenſo wunderbar, was anderſeits Luther gegen dem actuellen Glauben der Kinder ſagt; hier fällt er, indem er die alte katholiſche Vorſtellungsweiſe vermeiden will, in die andere, die magiſche, zurück.

natos.) Die Nothtaufe durch Laien männlichen und weiblichen Geschlechts wird daher gestattet, selbst unter Umständen Juden und andern Ungläubigen erlaubt (Cat. Rom. 2. 2. p. 489), wenn sie dieselbe verrichten cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia.

Die griechische Kirche stimmt hier fast ganz mit der römischen überein, nur daß sie ein dreimaliges Untertauchen verlangt und nichts von einer Nothtaufe durch Ungläubige sagt.

In der reformirten Kirche hatte Zwingli, treu seiner Ansicht, daß die Sacramente ohne eine vorbereitende Wirksamkeit des heil. Geistes nicht Gnade wirken können, auch von der Taufe gelehrt: Non ergo adfert gratiam bapt., sed gratiam factam esse ei, cui datur, Ecclesia testatur, und daher vornämlich ein Zeichen des christlichen Bekenntnisses in ihr gesehen. Calvin aber, Wort und äußeres Zeichen im Sacrament in einer engern, geheimnißvollen Verbindung erblickend, lehrte, daß die Taufe auch so, als ein göttliches Zeichen, Diplom, Document der uns in Christo für immer verheißenen Gnade, ein Gnadenmittel sei, den Glauben in uns zu wirken oder zu kräftigen; nur dürfe man nicht meinen, daß sie die Gnade der Sündenvergebung (oder gar der Wiedergeburt) uns in dem Wasser wirklich conferire oder gar erwirke, denn letzteres thue das Blut Christi, dessen Symbol das Wasser sei, und ersteres der heil. Geist, sondern sie offerire uns dieselbe nur, applicire uns die Verheißung der Gnade, um unsern Glauben daran zum Siegel zu dienen, und ebenso versichere sie uns auch nur des Beistandes des heil. Geistes zur Wiedergeburt und Erneuerung, wirke aber dies nicht ohne weiteres und unfehlbar. Denn ohne Glauben nütze sie uns nichts, aber deshalb bleibe doch ihre Verheißung fort und fort kräftig und giltig unter der Bedingung des Glaubens, und sobald dieser eintrete, trete ihre Erfüllung ein. Vergl. Calv. Instit. IV, c. 15, sect. 1: Baptismus est signum initiationis, quo in ecclesiae cooptamur societatem, ut Christo insiti, inter filios Dei censeamur .... Hoc primum est, quod nobis a Domino proponitur, ut symbolum sit nostrae purgationis ac documentum: vel .... instar signati cujusdam diplomatis, quo nos confirmet, peccata nostra omnia sic deleta, inducta, obliterata esse, ne unquam in conspectum suum veniant ... ne imputentur. — sect. 2: In hunc sensum intelligendum

quod a Paulo scribitur (Eph. 5, 26. Tit. 3, 5.) — non enim significare voluit ille, ablutionem et salutem nostram aqua perfici, aut aquam purgandi, regenerandi, renovandi virtutem in se continere: neque hic salutis causam, sed duntaxat talium donorum cognitionem et certitudinem in hoc Sacram. percipi .... Nam verbum vitae et baptismum aquae simul connectit Paulus: acsi diceret, per Evang. nobis nostrae ablutionis et sanctificationis nuntium afferri, per Bapt. hujusmodi nuntium obsignari. — Und wer möchte sagen können, daß Calvin hier etwas mehr gethan, als mit Klarheit und Consequenz die Grundsätze zur Anwendung gebracht hat, welche auch unsere Confession und Apologie über die Sacramente in genere (als Zeugnisse des göttlichen Gnadenwillens ad excitandam et confirmandam fidem) aufstellen? Auch muß es mit Bewunderung zur Ehre Calvins gesagt werden daß er dieser seiner Ansicht von der Taufe auch da treu zu bleiben sich bemüht, wo er die schwere Aufgabe übernimmt, die Nothwendigkeit der Kindertaufe zu beweisen. Ehe er zu dieser übergeht, verwirft er noch cap. 15, 20. die Nothtaufe durch Laien, und zwar mit dem Bemerken: At periculum est, ne is qui aegrotat, si absque Baptismo decesserit, regenerationis gratia privetur. Minime vero. Infantes nostros, antequam nascantur, se adoptare in suos pronuntiat Deus, quum se nobis in Deum fore promittit, seminique nostro post nos. Hoc verbo continetur eorum salus. Dann aber bemüht er sich cap. 16. zu zeigen, daß die Kindertaufe doch necessitatem praecepti habe et cum signi natura optime conuenire; denn 1) sei sie bei uns mit ihrer Verheißung an die Stelle der Beschneidung gekommen und solle, wie diese, das Zeichen und Siegel sein, daß unsere Kinder in Gottes Volk und Familie aufgenommen seien, daher wir ihnen dieselbe schuldig seien, damit sie dann künftig ihren Glauben stärken; 2) werde eben darin den Kindern von Gott selber die Verheißung der Sündenvergebung und der Gnade zur Wiedergeburt gegeben, und daher sei gewiß anzunehmen, daß Gott diese Zusage auch auf außerordentliche Weise an den Kindern erfüllen werde, welche sterben, ehe sie durch das Evangelium zum Glauben kommen; denn würden diese nicht auch vor ihrem Tode noch von der Schuld der Erbsünde erlöst und wiedergeboren, so

könnten ſie unmöglich ins Reich Gottes kommen; daher man annehmen müſſe, daß Gott ſie vorher durch die Kraft ſeines h. Geiſtes auf eine uns unbegreifliche Weiſe erneuere[2]), die andern aber, die leben bleiben, dadurch, daß er ihnen zur Belebung ihres Glaubens ihren Taufbund ins Bewußtſein bringe. Freilich erhellt auch daraus Calvins Meinung, daß die Taufe nicht die Wiedergeburt der Kinder zur unmittelbaren Folge und Wirkung hat, ſondern dieſelbe ihnen nur verſiegelt, ſo daß wir gewiß ſein können, ſie werde bei den Erwählten vor ihrem Tode durch des heil. Geiſtes Kraft eintreten, ſo gewiß Gott wahrhaftig iſt; es zeigt ſich darin wieder, daß auch die Taufgnade nicht durch die Taufe ſelber, ſondern zur Realiſirung der Taufverheißung durch eine virtus Spir. S. extrinsecus accedens gewirkt wird. Cap. 16, 17: Porro infantes, qui servandi sint (ut certe ex ea aetate omnino aliqui servantur), ante a Domino regenerari minime obscurum est. Nam si ingenitam sibi corruptionem a matris utero secum afferunt, ea repurgatos esse oportet, antequam in regnum Dei admittantur: quo „nihil ingreditur pollutum aut inquinatum.“ Sect. 20: Denique nullo negatio solvi potest objectio haec, Baptizari in futuram poenitentiam et fidem: quae etsi nondum in illis formatae sunt, arcana tamen Sp. S. operatione utriusque semen in illis latet. — 21: Quos electione sua dignatus est Dominus, si accepto regenerationis signo, praesenti vita ante demigrent quam adoleverint, eos virtute Spiritus nobis incomprehensa renovat, quo modo expedire solus ipse provident. Si grandescere in aetatem contingat, qua Baptismi veritatem edoceri quaeant, hinc magis ad renovationis studium accendentur, cujus tessera se a prima infantia donatos esse discent etc.

Ebendaſſelbe lehrt denn auch der Cat. Genev.; vergl. p. 169 (bei Niemeyer): Ibi (in Bapt.) remissio peccatorum, deinde spiritualis regeneratio figuratur. — Num aquam esse animae lavacrum censes? Nequaquam. Hunc enim honorem eripere

---

2) Ob aber durch den Glauben oder durch eine notitia fidei similem will er nicht behaupten, ſondern lieber in suspenso laſſen, sect. 19.

Christi sanguini nefas est, qui ideo effusus est, ut — — puros — nos redderet. Atque hujus quidem purgationis fructum percipimus, quum sacro illo sanguine conscientias nostras Spir. s. aspergit. Obsignationem vero in Sacramento habemus. — Annon aliud aquae tribuis, nisi ut ablutionis tantum sit figura? Sic figuram esse sentio, ut simul annexa sit veritas. Neque enim sua nobis dona pollicendo nos Deus frustratur. Si haec (sc. fides) requiruntur — qui fit, ut infantes baptizemus? Non est necesse, ut Baptismum semper fides et poenitentia praecedant; sed ab iis tantum exiguntur, qui per aetatem jam sunt utriusque capaces.

Die andern Confessionen halten in derselben Weise vornämlich den Gedanken fest, daß uns durch die Taufe die Vergebung der Sünden und die göttliche Gnade zur Wiedergeburt gewiß gemacht und besiegelt werden soll, und sehen so in diesem Sacrament ein gottgeordnetes Mittel zur Stärkung des Glaubens und zur Wiedergeburt, lassen es aber sehr ungewiß, ob es allemal auch selber schon einigen Glauben in den Kindern und so den Anfang der Wiedergeburt wirke. Vergl. Conf. Helv. II, c. 20: Nascimur omnes in peccatorum sordibus et sumus filii irae; deus autem purgat nos a peccatis gratuito per sanguinem filii sui et in hoc adoptat nos in filios, adeoque foedere sancto nos sibi connectit et variis donis ditat, ut possimus novam vivere vitam. Obsignantur haec omnia baptismo. Nam intus regeneramur, purificamur et renovamur a Deo per Spiritum S.: foris autem accipimus obsignationem maximorum donorum, in aqua, qua etiam maxima illa beneficia repraesentantur et veluti oculis nostris conspicienda proponuntur. — Heidelb. Catech. p. 408: Ist denn das äußerlich Wasserbad die Abwaschung der Sünden selbst? Nein, denn allein das Blut J. Chr. und der h. Geist reinigt uns von unsern Sünden. — Warum nennt denn der h. Geist die Tauf das Bad der Wiedergeburt und die Abwaschung der Sünden? Gott redet also nicht ohne große Ursach: nemlich, nicht allein, daß er uns lehren will, daß, gleich wie unsauberkeit des Leibes durch Wasser, also unsere Sünden durchs Blut und Geist Christi hinweggenommen werden: sondern vielmehr, daß

er uns durch dies göttliche Pfand und Wahrzeichen will versichern, daß wir so wahrhaftig von unsern Sünden geistlich gewaschen sind, als wir mit dem leiblichen Wasser gewaschen werden. — Selbst Art. Angl. 27: Baptismus est signum regenerationis, per quod recte baptismum suscipientes ecclesiis inseruntur, promissiones de remissione peccatorum ... visibiliter obsignantur, fides confirmatur et vi divinae invocationis gratia augetur[3]).

Sonach wäre uns auch hier wieder von den reformirten Symbolen ein Fingerzeig gegeben, wie wir unsere Lehre rectificiren können. Im Uebrigen, in der Forderung des Glaubens zu einer segensvollen Wirkung der Taufe, in der Forderung der Kindertaufe stimmen die reformirten Symbole mit den unsrigen überein. Doch erwähnen sie ausdrücklich, daß die necessitas baptismi nur eine ordinata, keine absoluta sei, eine der Kirche gegen die Kinder, um Gott aufgelegte Verpflichtung, an die aber Gott selber nicht mit seiner Gnadenwirksamkeit gebunden sei. Conf. Scot. II. (negativa) p. 358: Detestamur crudele ipsius (Roman. Antichristi) judicium contra infantes sine baptismo morientes, baptismi, absolutam ipsius quam asserit necessitatem. — Decl. Thorun. 2, 6. bapt. 2: Necessitatem illam adeo absolutam esse non statuimus, ut, quicunque sine Bapt. ... excesserit ... propterea necessario damnandus sit. Hic potius Regulam illam maxime valere credimus, quod non Privatio, sed

---

3) Vergl. dazu, was die allgem. Kirchenzeitung (1850. Nr. 123 ff.) von dem neuesten Streit über die Taufe in der englischen Kirche berichtet. Der Bischof Dr. Phillpotts von Exeter wollte 1847 den Herrn Gorham nicht als Pfarrer einführen, weil derselbe lehrte, nach den Artikeln der Kirche werde die Taufe nicht so nothwendig von der Wiedergeburt begleitet, daß die Taufe die Wiedergeburt immer wirken müsse, sondern die Gnade könne vor, bei oder nach dem Acte gewährt werden, — eine Erklärung der Artikel, die der Bischof auf Grund der Liturgie verwerfen zu müssen glaubte. Der königl. geheime Rath hat aber am 8. März 1850 eine solche Erklärung der Artikel aus der Liturgie verworfen und zu Gunsten Gorhams entschieden, zum großen Verdruß der hochkirchlichen Orthodoxen.

contemptus Sacramenti damnet. Daher wird auch die Nothtaufe verworfen, Conf. Helv. II, art. 20: Docemus baptismum in ecclesia non administrari debere a mulierculis, vel ab obstetricibus. Paulus enim removit mulierculas ab officiis ecclesiasticis. Bapt. autem pertinet ad officia ecclesiastica. Ebenso der Exorcismus und andere menschliche Zusätze und Erfindungen, ebendas. p. 518.

Die Arminianer stimmen hier wesentlich mit den Reformirten überein und können die Taufe mit demselben Rechte, wie diese, ein Gnadenmittel nennen[4]), doch gehen sie darin einen Schritt weiter, daß sie die Kindertaufe blos für einen altehrwürdigen Gebrauch, aber nicht für nothwendig ansehen. Conf. Remonstr. 23, 3: Aqua abluuntur, ut hoc veluti symbolico signo ac sacra tessera confirmentur de gratiosa dei erga ipsos voluntate, quod sicut aqua sordes corporis abluuntur, ita ipsi per sanguinem et Spiritum Christi (modo sua ipsorum culpa gratiosum hoc foedus irritum non fecerint) intus purgandi, sive a reatu omnium peccatorum plenissime liberandi, et tandem gloriosa filiorum dei immortalitate atque aeterna felicitate donandi sint; ac simul etiam ex altera parte ipsi obligentur, eoque palam declarent, se omnem salutem suam a solo deo et dom. Jesu Chr. ... exspectare etc. — Apol. Rem. c. 23: Ritum baptizandi infantes ut perantiquum ... haud illubenter .... admittunt adeoque vix sine offensione et scandalo magno intermitti posse statuunt; tantum abest, ut eum seu illicitum aut nefastum improbent ac damnent. Sed nec arbitrantur tamen propterea, eum ut praecise observatu necessarium vel ex praecepto Christi vel ex traditione apost. — urgendum aut imperandum esse. Limborch theol. chr. 3, 5. 2: Omnes infantes, sicut per Adamum moriendi necessitati subjiciuntur, ita nostro judicio ex morte liberantur per Christum sive baptizati sive non; non enim gratia div. ita

4) *Limborch* th. chr. 5, 66. 31: Restat, ut dicamus, deum gratiam suam per sacramenta nobis exhibere ... repraesentando eam et ante oculos ponendo.

huic signo alligata est, ut deus extra illud eam non communicet.

Die Mennoniten denken über die Kraft der Taufe auch ziemlich wie die Reformirten, doch mehr zwingliſch, als calviniſch, indem ſie nicht genug den dadurch geſtärkten Glauben betonen; ſie betrachten dieſelbe als das Siegel der Aufnahme in Gottes Gnadenbund[5]) und als Sinnbild und Unterpfand der Vergebung der Sünden unter der Bedingung des Glaubens oder der Buße. Weil aber nur Erwachſene glauben und Buße thun können, verwerfen ſie die Kindertaufe, in der ſie eine bloße und ganz falſche Menſchenſatzung erblicken. Die alten Anabaptiſten tauften die Convertiten und die als Kinder Getauften noch einmal, und das thaten anfangs wohl auch noch die Mennoniten, wie auch die ſtrengeren unter dieſen längere Zeit die Wiedertaufe der excommunicirt geweſenen beibehielten; aber Letzteres wurde bald als ein Mißbrauch abgeſchafft, und auch die Wiedertaufe der Convertiten wird in den meiſten Confeſſionen nicht gebilligt und iſt wohl nur noch bei wenigen Gemeinden in Gebrauch (?) Ebenſo behauptet auch Schyn daß das Untertauchen bei der Taufe, als nicht in der Schrift geboten, in ganz Holland nicht gebräuchlich ſei, ſondern das Beſprengen mit Waſſer. Ris Conf. art. 32: Tota externi baptismi actio nobis ante oculos ponit, testatur et significat, J. Chr. poenitentem et credentem hominem interne baptizare in lavacro regenerationis et renovatione Spir. s., abluens per virtutem et merita sanguinis sui effusi omnes animae maculas atque peccata, et per virtutem et operationem Spir. S. .... internam animae malitiam, redditque eam coelestem, spiritualem. Ueber die Taufe der excommunicirt geweſenen vergl. Protocollum Leovard. v. 1596 art 5: (Petrus a Colonia) negabat Baptismum esse iterandum in illis, qui semel adultorum baptismo erant tincti. —

---

5) Im Protocollum Leovardense v. J. 1596 hatte Peter von Cölln zwar gegen die Reformirten behauptet, non baptismum, sed Spiritum S. foederis gratiae sigillum esse, und es ſei alſo die Taufe ein bloßes äußeres Zeichen; aber das wurde von den Mennoniten nicht anerkannt. Schyn plen. deduct. p. 250.

Ris. Conf. art. 31: Tales (credentes et poenitentes) enim jussit Chr. baptizari, sed neutiquam infantes. — Protoc. Embdense (v. J. 1578): Haec est communis Mennonitarum sententia ... omnes infantes in infantia morientes per merita et satisfactionem Chr. servari, adultos vero non nisi per fidem vivam et veram, neminemque perire nisi sua propria culpa et peccatis. (Schyn p. 250.) — Protocoll. Frankenthalense p. 229 a. a. O.: Fatemur, omne id, quod in peccato Adami ad aet. damnationem facit, in Chr. ademtum esse; quare infantes, quoad reatum aet. damnationis, per Chr. obedientiam absolvantur — — Fatemur omne id, quod per Adamum ad condemnationem progenitum fuit, iterum per Chr. esse ablatum absque ullo discrimine populorum, ita ut omnes homines non per Adami, sed suam propriam culpam damnentur. Vergl. noch Schyn a. a. O. p. 31. Anabaptistae Anabaptismum, h. e. adultorum baptismum iterabant et exercebant, dum aliquis ex caeteris Christianorum coetibus ad ipsos transibat: quem modum rigidiorem Mennonitae praesertim aliis regionibus adhuc in usu habent (1729). — Sed ille Anabaptismus, inter plurimas maximas et Waterlandorum et Vlamingorum Ecclesias, imo fere inter omnes in nostro hoc Belgio plane obsolevit. — Catabaptismus (immergere) non est in usu communi, neque apud omnes Mennonitas necessarius habetur ..... Plurimi patres putabant baptismum per aspersionem sufficere, ejusdemque efficaciae esse quam per immersionem .... res enim designata est sanguis Chr., — et ille pretiosissimus sanguis in Sacris non vocatur sanguis immersionis, sed adspersionis, Hebr. 12, 24. 9, 13.; (a. a. O. p. 35 ff.).

Die Socinianer erblicken in der Wassertaufe einen nicht von Christus selber eingesetzten sondern von den Aposteln wieder eingeführten Ritus zur feierlichen Aufnahme bekehrter Juden und Heiden in die christliche Kirche, eine Ceremonie, durch die man keine Gnadengabe empfängt, sondern seinen Glauben an Christum und seinen Gehorsam gegen ihn erklärt, und die bei Convertiten aus andern Religionen beizubehalten, aber bei erwachsenen Christen und vollends bei Christenkindern als ein Adiaphoron höchstens zuzulassen ist. Vor

Socin pflegten die Antitrinitarier auch Convertiten aus andern christlichen Parteien wiederzutaufen, aber das wurde durch Socin abgeschafft, da er die Taufe für ein Adiaphoron erklärte. Nach ihm aber, in der letzten Ausgabe des rakowschen Catechism. v. 1684 und in der Summa von 1787, ist sie wieder zu einem noch gegenwärtig giltigen Einweiheritus erhoben worden, ja es wird in letzterer von Taufe und Abendmahl gesagt: non enim sunt tantum testimonia obedientiae christianae, sed etiam Gratiae divinae in nos collatae et conferendae signa, vim significandi non a natura, sed ex institutione Dei et Christi habentia. Vergl. dagegen Cat. Racov. qu. 345: Quid vero sentis de aquae baptismo? Id quod sit ritus exterior, quo homines vel e Judaismo vel e Gentilismo ad religionem chr. accedentes manifeste profitebantur, se Christum pro suo domino agnoscere. — Socin. de bapt. aq. c. 16 B. Fr. P. I. p. 736: Quoniam passim receptum est, ut qui ecclesiae annumerari debeant, aquae baptismo sint tincti: tingantur porro ... omnes, qui pro jam tinctis non habentur; nihil enim prohibet, quo minus id fieri possit, quamvis ut fiat, praeceptum non fuerit. In dieser Schrift sucht auch Socin zu beweisen: Christus habe seinen Jüngern Matth. 19 nur geboten, die von ihnen selber Unterrichteten zu taufen, und zwar nicht mit der Wassertaufe (denn diese verrichteten ja die Jünger nicht, wie er dort befahl, im Namen des Vaters ꝛc., sondern blos auf den Namen Jesu), sondern mit der Taufe der Buße, d. h. mit der Lehre! Die Jünger hätten dann zwar öfters mit Wasser getauft, aber nur Convertiten, nicht im Christenthum Geborne, und ein apostolischer Gebrauch sei für uns nicht Gesetz.

Die Quäker erklären thes. 12. der Apologie: „Gleichwie ein Herr und ein Glaube, also ist auch eine Taufe, welche da nicht das Abwaschen des Unflats am Fleische ist, sondern der Bund eines guten Gewissens mit Gott durch die Auferstehung Jesu Christi. Und diese Taufe ist etwas heiliges und geistliches, nehmlich eine Taufe des Geistes und des Feuers, durch welche wir mit Christo begraben sein, damit wir von Sünden abgewaschen und gereinigt, in einem neuen Leben wandeln sollen, dessen die Taufe Johannis eine Figur war, welche nur eine Zeit und nicht immer zu halten befohlen

gewesen. Die Kindertaufe ist eine pur lautere Menschensatzung, wovon in der h. Schrift weder Exempel noch Befehl zu finden ist." Sie verwerfen also die Wassertaufe ganz, denn diese Taufe Johannis sei nur eine Figur und Vorbild von der wahren eigentlichen Taufe Christi gewesen und müsse dieser, der Geistes- und Feuertaufe weichen: a) weil nach Ephes. 4, 5 bei uns nur eine Taufe sein solle, b) weil nicht zu beweisen sei, daß Christus die Wassertaufe anbefohlen habe, sondern vielmehr c) alle Stellen der Schrift darauf hinweisen, daß die christliche Taufe eine mit Geist und Feuer sei, z. B. Matth. 3, 11: „ich taufe mit Wasser, der aber nach mir kommt" ꝛc.; Act. 1, 4 f.: Johannes hat mit Wasser — — ihr aber sollt mit dem" ꝛc.; Act. 11, 16; 1. Petr. 3, 21: „nicht das Abthun des Unflats — — ondern der Bund eines guten Gewissens" ꝛc. 1. Cor. 1, 17., wo Paulus sage, er sei nicht gesandt zu taufen ꝛc. Bei der Bestreitung der Kindertaufe wird nur kurz aus dem Vorhergehenden erwähnt, daß der böse und verderbte Saamen den Menschenkindern nicht zugerechnet werde, bis sie sich wirklich mit demselben vereinigen, denn wo kein Gesetz sei, werde die Sünde nicht zugerechnet. Vergl. Deutsche Apologie p. 305 ff. 66 ff.

§. 31.

Vom heiligen Abendmahle.

a. Lehre der Katholiken und Griechen.

Die Katholiken und Griechen stehen in dieser Lehre insofern mit auf Seiten der Lutheraner, daß sie das h. Abendmahl (die Eucharistie) für das hochheilige Sacrament ansehen, in welchem unter den irdischen Zeichen von Brot und Wein der Leib und das Blut Christi wahrhaft gegenwärtig sind, ausgetheilt und empfangen werden; aber sie entstellen und verkehren diese Wahrheit wieder ganz in Finsterniß durch ihre drei Hauptirrlehren von der Transsubstantiation, von der communio sub una specie und von dem Abendmahl als Meßopfer.

Was nämlich 1) die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl betrifft, so wiederholt hier das tridentiner Concil in seiner 13. Session (de sanctissimo Eucharistiae Sacramento) die zuerst

von Paſchaſius Radbertus (830—32) gegen Ratramnus förmlich vertheidigte, dann (im 11. Jahrh.) von Lafranc gegen Berengar als orthodox in Schutz genommene, von Hildebert von Tours mit ihrem Kunſtausdrucke bereicherte und von Innocenz III. auf dem vierten großen Lateranconcil (1215) beſtätigte Lehre von einer völligen ſubſtantiellen Verwandlung (Transsubstantiatio) der äußern Elemente in den Leib und das Blut Chriſti. Zwar von vornherein, cap. 1., erklärt das Concil nur: in almo s. Euchar. Sacram. post panis et vini consecrationem Dominum n. J. Chr., verum Deum atque hominem, vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri; aber cap. 4. ſpricht es ſich näher und deutlich mit den Worten aus: quoniam autem Christus, Redemptor noster, corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit (Luc. 22, 19 etc.); ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo s. haec Synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Dom. n., et totius substantiae vini in substant. sanguinis ejus. Quae conversio convenienter et proprie a sancta cath. Eccl. Transsubstantiatio est appellata; und dazu erklärt es noch im 2. Canon: Si quis dixerit, in s. Euch. Sacram. remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sang. Dom. n. J. Chr., negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus ... manentibus duntaxat speciebus panis et vini — — anathema sit. Demnach ſollen durch die Conſecration die Subſtanzen von Brot und Wein ganz verſchwinden und von ihnen nur noch die äußere Form (als täuſchende Hülle) ſammt dem Geſchmack und Gewicht ꝛc. zurückbleiben, was der Catech. Rom. die Accidenzien nennt, an denen er es dann freilich ſelber wunderbar findet, daß ſie, da ſie doch dem Leibe Chriſti nicht inhärirend gedacht werden können (Petr. Lombard. IV. dist. 11 u. 12.), ſonach ganz ſubſtanz- oder ſubjectlos am Daſein erhalten werden. (II. p. 541: Tertium restat, quod in hoc Sacr. maximum atque admirabile videatur: ... panis videl. et vini species in hoc Sacr. sine aliqua re subjecta constare. Nam cum .... nulla amplius subsit

panis et vini substantia, quoniam ea accidentia Chr. corpori et sang. inhaerere non possunt, relinquitur, ut supra omnem naturae ordinem, ipsa se, nulla alia re nisa, sustentent). Deshalb ist aber doch nicht daran zu zweifeln, daß hier eine solche Transsubstantiation wirklich stattfindet; denn 1) zeugen dafür nach römischer Ansicht die Einsetzungsworte: „das ist mein Leib", welche nichts anders besagen, als: „dies Brot ist mein Leib", und dann keine andere Erklärung zulassen, als entweder die metaphorische der Schweizer, oder die der Katholiken, daß das Brot in den Leib verwandelt sei (Conc. Trid. 13, cap. 4. Bellarmin, Controv. de sacram. euchar. 3, 18 ff.); 2) die Tradition oder der Consensus Patrum; 3) die Natur der Sache, weil Christi im Himmel befindlicher Leib auf eine andere Weise, als durch die Verwandlung des Brots, hier nicht gegenwärtig sein kann; denn sonst könnte er es doch nur noch in Folge einer Ortsveränderung oder einer immer neuen creatio sein, was beides nicht möglich ist (Cat. R. II, p. 538); 4) die Kraft des Wortes Christi, durch welches einst die Welt erschaffen, Wasser in Wein verwandelt worden ist, und durch welches (das ist mein Leib) auch hier bei der Consecration die Verwandlung geschieht (p. 540)[1]).

Aus dieser Verwandlung folgt dann aber auch: 1) daß Christus nach seiner Gottheit und Menschheit im Abendmahl unter der Gestalt des Brotes und Weins gegenwärtig ist vom Augenblick der Consecration an und nicht erst beim Genuß des Abendmahls (statim post consecrationem verum Dom. nostri corpus .... sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere,

---

1) *Eck* loc. commun. p. 233 bemerkt dabei noch gegen die Lutheraner: Nulla creatura, maxime irrationalis, digna est misceri cum benedicto corpore Chr., alioquin verbum assumeret paneitatem in unitatem suppositi; Lutherus autem nondum ostendit nobis in scripturis, verbum panis factum est, und p. 234: der Vergleichung des hochheiligen Sacraments mit dem feurigen Eisen sollte sich Luther schämen, da er doch wisse, daß eben die Substanz des Brotes nicht mehr vorhanden sei. Zu dem ersten Einwande bietet aber wenigstens die Lehre der Concordienformel keinen Anlaß mehr.

sed corpus quidem sub specie panis, et sanguinem sub vini specie, ex vi verborum. Conc. Trid. 13, cap. 3.); 2) daß daher das Sacrament der Euchariſtie an Dignität alle andern übertrifft, wenn es auch nicht ſo nothwendig iſt, wie z. B. die Taufe (illud in ea excellens et singulare reperitur, quod reliqua Sacramenta tunc primum sanctificandi vim habent, cum quis illis utitur, at in Euchar. ipse sanctitatis auctor ante usum est a. a. O.); 3) daß Chriſtus mit Recht in der geweihten Hoſtie ꝛc. zur Anbetung vorgezeigt, auch letztere als Venerabile (in der Monſtranz) zur Verehrung ausgeſtellt und bei Proceſſionen herumgetragen wird, beſonders am Frohnleichnamsfeſte, welches, 1264 durch Urban IV. eingeführt, ebenſo als ein Triumph- wie als ein Dankfeſt für Chriſti Wohlthaten zu feiern iſt. Conc. Trid. 13, can. 4: Si quis dixerit, peracta consecratione in Euchar. sacram. non esse corpus et sang. J. Chr., sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur, vel supersunt, non remanere verum corpus domini, anathema sit[2]). — can. 6: Si quis dixerit, in eucharistiae sacr. Christum non esse cultu latriae etiam externo adorandum .... neque in processionibus solenniter circumgestandum, vel non publice, ut adoretur, populo proponendum et ejus adoratores esse idolatras, anathema sit. Ueber den Zweck des Frohnleichnamsfeſtes (ut adversarii in conspectu tanti splendoris et in tanta universae Eccl. laetitia positi, vel debilitati et fracti tabescant, vel pudore affecti et confusi aliquando resipiscant) vergl. a. a. O. cap. 5.

Was den zweiten Punkt, die communio sub una specie, anlangt, ſo hatte das Coſtnitzer Concil (1415) den Prieſtern aufs

2) Nach ſcholaſtiſcher Lehre bekommt daher auch eine Maus den Leib Chriſti zu eſſen, wenn ſie eine geweihte Hoſtie erwiſcht, obwohl nicht sacramentaliſch, und überdies entweicht der Leib Chriſti, wie die Species des Brotes im Leibe bei der Verdauung ihre Brotform verliert. Thomas Aquin. III, 80. 3. Der Lombarde hatte das noch nicht glauben wollen; deshalb hieß es: magister hic non tenetur.

ſtrengſte die Austheilung des Sacraments unter beiderlei Geſtalt verboten und das Baſeler Concil hatte die communio sub una als Regel beſtätigt, doch dabei der Kirche das Recht gewahrt, suadentibus causis rationalibus einmal eine Ausnahme zu geſtatten. Ebendas thut nun auch das Tridentinum in ſeiner 21. Seſſion (de communione sub utraque specie et parvulorum), indem es zwar ehrlich genug zugiebt, daß Chriſtus ſelber das Sacrament unter beiderlei Geſtalt mit ſeinen Jüngern gefeiert und eingeſetzt habe, aber anderſeits doch aus eigener Machtvollkommenheit aus der „althergebrachten Sitte" ein Geſetz macht, daß Alle, außer dem conſecrirenden Geiſtlichen, dies Mahl nur unter einer Geſtalt genießen ſollen. Zur Begründung deſſen führt das Concil an, daß bei jener Einſetzung unter einer Geſtalt doch kein göttliches Gebot exiſtire, durch welches die Laien und nicht conſecrirenden Prieſter zum Genuß des Abendmahls unter beider Geſtalt verpflichtet würden, auch jene Einſetzung ſelber nicht eine ſolche Verpflichtung für Alle in ſich ſchließe (declarat et docet, nullo divino praecepto Laicos et Clericos non conficientes obligari ad Euchar. Sacr. sub utraque specie sumendum. .... Nam etsi Christus Dom. in ultima coena venerabile hoc Sacr. in panis et vini speciebus instituit et Apostolis tradidit: non tamen illa institutio et traditio eo tendunt, ut omnes Chr. fideles statuto Domini ad utramque speciem accipiendam adstringantur; a. a. O. c. 1.[3]). Weiter

3) Excipiunt Pontificii, discrimen inter institutionem et praeceptum in eo consistere, quod illa respiciat rem, quae instituitur, praeceptum vero personas, quae praecepto obligantur; — si institutio habet vim praecepti, sequitur, quod, qui coena s. vult uti, vesperi utatur — —; Gott habe die Ehe eingeſetzt, aber ſie nicht für Alle zum Geſetz gemacht ꝛc.; vergl. Fridem. Bechmanni theolog. polemic. (Jen. 1719) p. 998 ff. Eck (loc. comm. p. 75) und die Verfaſſer der Confutat. gehen aber weiter und ſagen, daß Chriſtus das Abendmahl unter beiderlei Geſtalt eben nur den Apoſteln gegeben habe, qui jam erant sacerdotes, und daß von jeher in der Kirche ein Unterſchied zwiſchen der Laien- und der Prieſtercommunion geweſen ſei, worauf ſich auch das Wort des Herrn an Eli von deſſen Nachkommen 1. Sam. 2, 36. beziehe. Von der

erinnert es an ſolche Stellen der Schrift, wo Chriſtus blos von dem Eſſen ſeines Fleiſches rede, Joh. 6, 52. 59., und beſonders legt es ein groß Gewicht darauf, daß man salva fide nicht läugnen könne, etiam sub altera tantum specie totum atque integrum Christum verumque Sacramentum sumi (cap. 3. u. 2.). Hierauf erklärt es: hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum Sacram. venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire judicaret, und beruft ſich dabei auf 1. Cor. 4, 1. 2. Cor. 6, 4. (cap. 2.) und ſo kommt es zu dem Schluſſe: Quare agnoscens s. mater Ecclesia hanc suam .... auctoritatem ..... gravibus et justis causis adducta, hanc consuetudinem sub altera specie communicandi approbavit, et pro lege habendam decrevit, quam reprobare aut sine Eccl. auctoritate pro libito mutare non licet. Der röm. Katechismus führt das Alles noch weiter aus und führt, an die Confut. Pontif. ſich anſchließend, als Gründe für die Kelchentziehung an: daß von dem Blut des Herrn leicht etwas verſchüttet werden könne, daß der Wein Manchen widerwärtig und ungeſund ſei, nach der Conſecration durch längere Aufbewahrung leicht ſauer werde, auch in manchen Gegenden nicht leicht zu haben ſei ꝛc.; beſonders aber, daß eine Geſtalt des Abendmahls zum Heil vollkommen hinreichend ſei, und eben weil dies geleugnet werde, müſſe die Kirche darauf um ſo mehr beſtehen, wie das auch ſonſt ihre Praxis ſei: deinde, quod maxime ad rem pertinet, convellenda erat eorum haeresis, qui negabant, sub utraque specie totum Chr. esse, sed corpus tantum exsangue sub panis, sanguinem autem sub vini specie contineri asserebant. p. 551 f.

Dabei lehrt nun die katholiſche Kirche noch drittens, daß das heil. Abendmahl als eine Repräſentation des Leidens und Sterbens

---

Prieſtercommunion ſchreibt Eck c. 10, p. 76: Consecrans utramque speciem consecrat, quia agitur repraesentatio dominicae passionis, — et sacerdos in persona totius populi offert et sumit sub utraque specie, in cujus persona totus populus quadam spirituali sumptione sanguinem Chr. hibere gaudenter debet credere.

nach Chriſti Abſicht nicht blos ein zu genießendes Sacrament, ı auch eine zu feiernde Opferhandlung ſein ſoll, die im hen Gottesdienſte an die Stelle der levitiſchen Opfer treten und entliche und gewöhnliche Form ſein ſoll, in welcher der Abend- ottesdienſt, die Meſſe, gefeiert wird. Jede Abendmahlsfeier, ſie, iſt zunächſt eine Opferhandlung, bei der Chriſti blutiges Sopfer immer von neuem unblutig dargeſtellt und von dem r Gott dargebracht wird, zugleich aber iſt ſie auch, wenn unicanten da ſind, eine ſacramentliche Communion [4]). So s Chriſtus ſelber gewollt, als er mit den Worten: „das iſt leib", ſich Gott zum Opfer dargebracht und ſeinen Jüngern, ieſtern des N. T., geboten habe: „das thut zu meinem Ge- ẽ", womit er gemeint: dies Opfer, welches ich jetzt darbringe, olt bei jeder gottesdienſtlichen Abendmahlsfeier, und zwar ur zur Feier meines Erlöſungstodes, ſondern auch zum Heil elt, da es ganz die Kraft des Opfers am Kreuze hat und ı wahres sacrificium impetratorium und propitiatorium ung der Sünden und Sündenſtrafen wirkt für Lebendige und dte, für Abweſende und Anweſende, auch pro aliis necessi- s dargebracht werden kann. Der Abendmahlsgenuß nämlich nach katholiſcher Lehre eigentlich nur Kraft zur Heiligung und ung der ſ. g. Erlaßſünden, das Meßopfer aber, wenn es mit t gefeiert wird, wirkt Buße und iſt ſatisfactoriſch für alle n, auch die größten Verbrechen und Todſünden, ſelbſt in Be- ſ Abweſende und Todte, was nach der Conf. August. p. 25. r Meinung zuſammenhängt, quod Christus sua passione cerit pro peccato originis, et instituerit Missam, in

---

Wie es daher falſch iſt, das Meßopfer nur als einen Anhang zum ahl zu behandeln, ſo iſt es auch falſch, daſſelbe getrennt von der ſtie in der Lehre vom Cultus und als den Kern deſſelben darzuſtellen. identinum handelt zwar erſt ſpäter in der 22. Seſſion von ihm, aber oluta de magno Eucharistiae mysterio fides et doctrina re- r, und die Profess. fidei Trid. p. 322 ſagt: Eucharistia non Sacramentum est et cibus animae spiritualis, sed etiam novae Sacrificium etc.

qua fieret oblatio pro quotidianis delictis, mortalibus et venialibus. Gewiſſermaßen alſo wird durch die ſacramentliche Communion die Wirkung des Meßopfers in den Gläubigen noch (durch die Kraft zur Heiligung) verſtärkt, und daher iſt es gut, wenn ſie öfters ſtattfindet (quo ad eos hujus s. sacrificii uberior fructus proveniat. C. Tr. 22, c. 6.); aber die Hauptſache iſt doch das Opfer, um deſſen willen der Leib Chriſti (nach Bellarmin) eigentlich allein gegenwärtig iſt (da ein bloßes Sacrament dieſer materia coelestis nicht durchaus bedarf), und mit dem dann nach Umſtänden auch die Communion verbunden werden kann, die ſich aber auch (bei Kranken) getrennt von ihr vornehmen läßt. Ein wahres Opfer kann ſie aber nur ſein, wenn Chriſti Leib in Folge der Transſubſtantiation wirklich gegenwärtig iſt, und daher beruht die Realität des Opfers auf der Realität der leiblichen Gegenwart Chriſti im Abendmahl. Vgl. zu dem Ganzen Conc. Trid. Sess. 22. cap. 1: Quoniam sub priori testamento, teste Apostolo (Hebr. 7, 11.), propter levitici sacerdotii imbecillitatem consummatio non erat: oportuit, Deo patre misericordiarum ita ordinante, Sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedech surgere, Dominum n. J. Chr., qui posset omnes, quotquot sanctificandi essent, consummare et ad perfectum adducere. Is igitur Deus et Dominus noster etsi semel seipsum in ara crucis.... Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur (Hebr. 7, 24 etc.): quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat, in coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret Sacrificium, quo incruentum illud semel in cruce peragendum, repraesentaretur, ejusque memoria in finem usque seculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur peccatorum applicaretur, Sacerdotem secund. ordinem Melchised. se in aeternum constitutum declarans, corpus et sang. suum sub speciebus Panis et Vini Deo Patri obtulit, ac sub earundem rerum symbolis Apostolis, quos tunc novi Test. Sacerdotes constituebat, ut sumerent tradidit; et eisdem eorumque in sacerdotio successori-

bus, ut offerrent praecepit per haec verba (Luc. 22, 19 etc.): Hoc facite in meam commemorationem. — — Nam celebrato veteri Pascha ... novum instituit Pascha, seipsum ab Ecclesia per Sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundi ad Patrem. — cap. 2: Et quoniam in divino hoc Sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit: docet S. Synodus, Sacrificium istud vere propitiatorium esse per ipsumque fieri, ut, si vero corde et recta fide .... accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit...[5]). Quare non solum pro fidelium Vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro De-

5) Daß das Meßopfer ex opere operato ad modum sacramentorum wirke, ſcheint alſo die Synode nicht ſagen zu wollen, und Bellarmin läugnet es geradezu, indem er ſagt: non immediate justificat, ut baptismus et absolutio faciunt, sed donum poenitentiae impetrat, per quod homo peccator ad sacramentum accedere velit ut per illud justificetur. — Non majorem vim habere potest ... quam sacrificium crucis ... quod non efficienter et immediate justificavit, sed tantum impetratorie et meritorie, alioqui omnes homines justi effecti essent. Allein, wenn auch das Meßopfer nicht efficienter heilig und gerecht macht, was Bellarmin hier unter justificare meint, ſo verſchafft es doch immer noch Vergebung der Sünden, und zwar nicht blos den dabei gläubig und bußfertig Anweſenden, ſondern auch den Andern und den Todten, und was iſt damit anders geſagt, als daß es ex opere operato wirkt? Eher läßt es ſich daher hören, wenn derſelbe weiter ſagt: Valor sacrificii missae finitus est, und für jedes Opfer werde uns nur ein gewiſſes Maaß von den Wohlthaten zu Theil, die uns Chriſtus durch ſein Leiden erworben. Warum uns aber dieſe Wohlthaten aus dem Leiden Chriſti ſo einzeln und nach dem Maße unſerer Opfer zugetheilt werden, weiß er ſelber nicht; es ſei das Chriſti Wille, ſagt er zuletzt.

functis in Chr., nondum ad plenum purgatis, rite juxta App. traditionem offertur. — Can. 3: Si quis dixerit, Missae Sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem Sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium; vel soli prodesse sumenti, neque vero pro Vivis et Defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere; anathema sit. — Dabei verordnet die Synode noch, daß ſtreng an dem ſanctionirten Meßkanon [6]) und den herkömmlichen Ceremonieen feſtzuhalten, auch immer der Wein mit Waſſer zu miſchen (cap. 7., weil das Chriſtus gethan, und aus ſeiner Seite Blut und Waſſer gefloſſen) und die Meſſe in lateiniſcher Sprache abzuhalten ſei (cap. 8.).

---

6) Derſelbe war ſchon im 5. Jahrh. ſo ziemlich zur jetzigen Form ausgebildet und iſt dann noch von Gregor d. Gr. (um 590) etwas erweitert und modificirt und 1570 abermals ex decreto Trid. verbeſſert herausgegeben worden. Zum ordo missae (mit der missa fidelium) gehören überhaupt: 1) die praeparatio Sacerdotis, mit einem Pſalm („richte mich Herr") und Gebeten; 2) das Confiteor; 3) die feierliche ascensio ad altare; 4) der Introitus mit einem Pſalmgebet (in te levavi animam) und der Doxologie; 5) Kyrie eleiſon; 6) gloria in excelsis s. hymnus angelicus (außer in den Faſten, bei Todtenmeſſen ꝛc.); 7) Dominus vobiscum und Gebet; 8) die Epiſtel; 9) das Graduale, kurze Wechſelgeſänge in Pſalmverſen (a gradibus ambonis s. pulpiti, ubi cantor psallebat), mit dem Halleluja und einer Sequenz (z. B. Veni Sancte Spiritus etc., Laude Sion Salvatorem etc., Dies irae, dies illa etc.); 10) das Evangelium (woran mitunter eine kurze Rede geknüpft wird); 11) das Symbol. Constantinopol., womit nun eigentlich ſchon die missa fidelium beginnt; 12) Dominus vobiscum, Gebet und Offertorium (suscipe clem. Pater hunc panem etc.); 13) die Praefatio zum Meßopfer, endigend mit dem Sanctus, Sanctus etc.; 14) das Gebet: Te igitur cl. Pater ... rogamus, ut accepta habeas et benedicas haec dona etc., womit der Meßcanon beginnt; 15) Commemoratio pro vivis (Memento Domine famulorum etc.) und Erinnerung an die Verdienſte der Heiligen; 16) Consecratio (mit den Einſetzungsworten) und adoratio; 17) das Opfer mit verſchiedenen Gebeten und der commemoratio pro defunctis etc. etc. Vgl. Daniel, Cod. Liturgicus, P. I., p. 48—113.

Die Wirkung der Eucharistie wird als höchst segensreich gepriesen in denen, die durch das Sacrament der Buße aus dem geistlichen Tod wieder zum Leben erweckt worden sind; denn diesen sei dann die Eucharistie eine Stärkung zur Heiligung und eine geistliche Speise zum ewigen Leben; auch wirke sie Vergebung der Erlaßsünden, aber den nicht Wiedergebornen nütze sie so wenig, wie leibliche Speise den Todten. Conc. Trid. sess. 13. cap. 2: Sumi voluit Chr. sacr. altaris tanquam spiritualem animarum cibum, quo alantur et confortentur viventes vita illius, qui dixit (Joh. 6, 58.).... et tanquam antidotum, quo liberamur a culpis quotidianis, et a peccatis mortalibus praeservemur. Pignus praeterea id esse voluit futurae nostrae gloriae. — Can. 5: Si quis dixerit, vel praecipuum fructum eucharistiae esse remissionem peccatorum vel ex ea non alios fructus provenire, anath. sit. — Cat. Rom. II, p. 543: Ac propterea Panis et Vini speciem habent, ut significetur, non quidem revocandae ad vitam animae, sed in vita conservandae causa instituta esse [7]).

Die griechische Kirche hatte schon seit Gregor von Nyssa eine Art Brotverwandlung, aber in dem Sinne gelehrt, daß Brot und Wein durch die Einwirkung des bei der Consecration angerufenen Logos in ähnlicher Weise dessen Leib und Blut actu und virtualiter werden, wie einst bei der Incarnation die menschliche Natur durch die assumtio die des Sohnes Gottes geworden ist, — eine Vorstellung, die sich auch noch bei Jeremias in den actis Wirtemb. p. 86. und noch einfacher bei Metroph. Critopulus findet. Aber seit dem Streit mit Cyrillus Lucaris ist durch die Conf. Orthod. auch hier das abendländische Transsubstantiationsdogma, die Lehre

---

7) *Thom. Aquin.* III, 79, 5: Hoc sacram. est sacrificium et sacramentum. Sed rationem sacrificii habet in quantum offertur, rationem autem sacram. in quantum sumitur. — 83, 5: Si igitur consideretur ut sacramentum, directe habet illum effectum, ad quem est institutum. Et autem institutum ... ad spiritualiter nutrientum per unionem ad Christum... In quantum vero est Sacrificium, habet vim satisfactivam.

Chr. substantialiter et vere adesse, bemerkten aber wohlweislich doch dabei: si modo credant, sub qualibet specie integrum Chr. adesse, ut non minus sit sanguis Chr. sub specie panis per concomitantiam, quam est sub specie vini, et e diverso, und: adjicitur unum tanquam ad illius Conf. articulum valde necessarium, ut credant .... omnipotenti verbo Dei in consecratione Euchar. substantiam panis in Corpus Chr. mutari. Beides aber waren die Lutheraner weit entfernt zuzugeben, wie sie das ja auch schon im 2. Theil ihrer Confession, art. 1. de utraque specie (und 3: de Missa) wenigstens mit zu erkennen gegeben hatten.

Freilich muß zugegeben werden, daß der Ausdruck: „unter der Gestalt des Brots", etwas ungeschickt gewählt ist, und daß Melanchthon, gegenüber den Bemerkungen der Confutatio, in der Apologie besser gethan haben würde, wenn er (Art. 4. de ecclesia, p. 157 f.) bei der nochmaligen Vertheidigung des 10. Art. der Confession das Transsubstantiationsdogma offen gemißbilligt hätte, statt daß er es auch dort mit keiner Sylbe erwähnt, sondern nur von neuem wieder die reale Gegenwart des Leibes Christi vertheidigt, und zwar mit Berufung auf jedenfalls ganz mißverständliche Stellen im griechischen Meßcanon und bei Vulgarius (i. e. Theophylactus), wo es heiße, mutato pane ipsum corpus Chr. fieri und panem vere in carnem mutari [1]). Eine directe Erklärung gegen die Brotverwandlung findet sich also weder in der A. C. noch in der Apologie, sondern erst in den schmalkald. Artikeln, weil 1530 die Lutherischen gerade in diesem Punkte den Katholiken ihre Rechtgläubigkeit und ihre Antipathie gegen die Zwinglianer zeigen wollten. Deshalb aber war es doch schon weltbekannt, daß sie längst an eine Verwandlung nicht mehr glaubten, sowie man das auch aus der

1) Vergl. hierzu Boerner a. a. O. p. 583 f., wo es heißt: Sed illae ipsae phrases, licet duriores et erroneae obnoxiae sint interpretationi, ubi a Patribus aliquando adhibentur, sensum admittunt orthodoxum, ac de mutatione non substantiali ... sed accidentali, quoad officium et usum (quia panis fit medium exhibitivum corporis Chr.) sunt accipiendae!.

Apologie p. 157. herausleſen konnte, indem dort geſagt war: quod in coena Dom. vere et substantialiter adsint corp. et sang. Chr., et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur („mit den ſichtbaren Dingen"), pane et vino. Hieraus konnte man ſehen, daß die Subſtanz der irdiſchen Elemente als bleibend und bei den Worten des 10. Art. der Conf.: „unter der Geſtalt" nicht an bloße Accidenzien oder an die bloße äußere (ſcheinbare) Form gedacht war, ſondern an die irdiſchen Elemente ſelber, als Symbole der materia coelestis[2]).

Vergleichen wir nun mit dieſen ganz in Luther's Sinne geſchriebenen Artikeln nach art. 6. (Pars III.) der Schmalk. Artikel (de Sacramento Altaris) und art. 7. der F. C. (de coena Domini), ſo iſt das h. Abendmahl nach lutheriſcher Anſicht dasjenige Sacrament, in welchem uns in, mit und unter dem conſecrirten Brot und Weine, als den äußern ſichtbaren Zeichen der irdiſchen Elementen, zugleich der wahre Leib und das Blut Chriſti mitgetheilt wird, den Gläubigen zur Stärkung des Glaubens, den Ungläubigen zum Gericht. Und darin liegt denn im Einzelnen Folgendes:

1) Es wird eine reale, d. h. ſubſtantielle, nicht blos virtuelle, Gegenwart des wahren Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahl gelehrt. C. A. 10. Apol. p. 157. Art. Smalc. p. 330: De Sacr. altaris sentimus, panem et vinum in coena esse verum corpus et sanguinem Chr., et non tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis Christianis. — Cat. maj. p. 553: (Sacr. altaris) est verum corpus et sanguis Chr. in et sub

2) Boerner, p. 582 f. Bemerkt mag dabei auch noch werden, daß Melanchthon in der Apologie jene anſtößigen Stellen aus Theophylactus u. A. in der lat. Octavausgabe von 1531 und in der deutſchen Ausg. der Apologie weggelaſſen hat. Er hatte ſie 1530 in ſeiner Schrift Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena Dom. auch mit angeführt und war deshalb von Oecolampadius in deſſen Dialogus mit Spott zurechtgewieſen und gefragt worden, warum er nicht auch Anſelmus, Lanfranc, Paſchaſius u. A. angeführt habe, qui omnes eandem cantilenam canunt. Vergl. Bretſchneider „Leben Melanchthon's", Altenb. 1841, S. 163 f.

pane et vino per verbum Chr. nobis christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandatum. — F. C. p. 599: Credimus, quod in coena Domini corp. et sang. Chr. vere et substantialiter sint praesentia, et quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur.

2) Die Brotverwandlung aber, mit allem, was daranhängt, wird verworfen, a) auf Grund der Einsetzungsworte, wo das pron. demonstr. hoc nicht etwa das Brot an sich bedeutet, sondern: „das was ich euch hier (in und mit dem Brote) gebe (totum complexum sacramentale, constans ex pane et corpore Chr.); b) auf Grund anderer Schriftstellen, die von einem Genießen des Brotes und Weines reden, namentlich 1. Cor. 10, 16. (das Brot, — ist es nicht die Gemeinschaft ꝛc.), 1. Cor. 11, 26 f.; c) mit Berufung auf alle ältern Kirchenväter; d) weil ein Complex subjectloser Accidenzien undenkbar sei. Art. Smalc. p. 330: De transsubstantiatione subtilitatem sophisticam nihil curamus, qua fingunt, panem et vinum relinquere et amittere naturalem suam substantiam et tantum speciem et colorem panis et non verum panem remanere. Optime enim cum Scr. S. congruit, quod panis adsit et maneat, sicut Paulus ipse nominat: „panis quem frangimus“, et: „ita edat de pane.“ — F. C. p. 602: Rejicimus papisticam Transsubstantiationem: cum videl. in Papatu docetur, panem .... annihilari etc.

3) Dafür wird gelehrt, daß der wahre (natürliche) Leib und das Blut Christi im Abendmahl zugleich mit, in und unter dem wahren Wein und Brot gegenwärtig und mit diesen irdischen Dingen, die als gottgeordnete Organe und Vehikel zu ihrer Mittheilung dienen, durch eine sacramentale Union vereinigt sind, und an dieser Ausdrucksweise wird festgehalten, um die papistische Vorstellung auszuschließen und anzudeuten, daß hier eine sacramentale Union zweier verschiedener Substanzen, nach Analogie der persönlichen Union der beiden Naturen in Christo, ohne alle Vermischung und Verwandlung derselben stattfinde; aber eben dieser Union wegen sind auch die Einsetzungsworte ganz wörtlich und eigentlich dahin zu verstehen, daß im Abendmahl das geweihte Brot der Leib Christi ist und ihn nicht blos bedeutet oder darstellt; daß es der Leib Christi so gut geworden ist, wie das Wort (der Logos)-Fleisch geworden ist, ohne

ins Fleisch verwandelt worden zu sein. F. C. p. 735: Primum enim his phrasibus (in, sub, cum pane) ad rejiciendam Papist. transsubst. utimur. Deinde etiam sacramentalem unionem substantiae panis non mutatae et corporis Chr. hac ratione docere volumus. Ad eundem enim modum hoc dictum: (Joh. 1, 14) „Verbum caro factum est", repetitur et declaratur aliis aequipollentibus propositionibus, e. gr. Verbum habitavit in nobis ..... Deus erat in Christo etc. Hae phrases supra commemoratum dictum Joannis repetunt et declarant, videl. quod per incarnationem div. essentia non sit in hum. nat. conversa, sed quod duae naturae sine confusione personaliter unitae sint. Et quidem multi excellentes Doctores ..... hac ipsa similitudine (de persona Chr.) mysterium Sacram. coenae Dom. explicant, (doch mit dem Unterschied, daß hier keine persönliche, sondern eine sacramentale Union stattfinde) ... quo significare volunt, etiamsi formis loquendi, in pane, sub pane — — utantur, tamen se propositionem (hoc est corpus meum) simpliciter, et ut verba sonant, accipere et amplecti. — p. 734: (credendum est), quod panis Domini in Sacra Coena sit verum ipsius naturale corpus [3]).

4) Dabei ist nun allerdings zu beachten, daß Christi Leib im Abendmahl nicht in einer grob körperlichen, begreifbaren, circumscriptiven, sondern in spiritualer, unbegreifbarer, hyperphysischer, supernaturaler Weise gegenwärtig ist (daher an keine Inclusion, oder Impanation oder Consubstantiation, wie die Reformirten uns vorwerfen, hier zu denken ist); aber deshalb bleibt doch seine

3) Vergl. dazu die Wittenberger Concordie v. 1536 (Corp. Reff. III, 75 f.): concedunt, sacramentali unione panem esse corpus Chr., hoc est, sentiunt porrecto pane simul adesse et vere exhiberi corpus Chr. — Es werden also dabei die Einsetzungsworte synekdochisch, und zwar durch eine sehr ungewöhnliche Synekdoche (dies ist Brot mit meinem Leibe) erklärt, und da ist allerdings den Reformirten die Frage erlaubt, ob das denn eine so ganz eigentliche, und nicht auch eine tropische Erklärung der Einsetzungsworte sei?

Gegenwart und ſacramentale Vereinigung mit den Abendmahlselementen eine ſo reale, ſubſtantielle, daß auch die Unwürdigen Brot und Wein im Abendmahl nie ohne den Leib und das Blut Chriſti empfangen, und man daher durchaus bekennen muß, daß der Leib Chriſti nicht mittelſt des Glaubens, ſondern mündlich (manducatione orali) genoſſen wird, von den Gläubigen, wie von den Ungläubigen. Es giebt zwar auch noch ein geiſtlich Eſſen, wodurch man ihn ſich zur geiſtlichen Stärkung genießt, aber die Subſtanz deſſelben an ſich wird eben mündlich genoſſen mit und in dem Brote. Der Beweis wird wieder vornämlich aus den Einſetzungsworten und aus 1. Cor. 16, 16. und 11, 27. genommen. — Vergl. dazu ſchon die Wittenberger Concordie v. 1536: nec fieri localem inclusionem in pane et durabilem aliquam conjunctionem extra usum Sacramenti. — F. C. p. 752: Et Chr. unicum corpus (inquit Lutherus) tribus modis ... potest alicubi esse. Primo, comprehensibili et corporali ratione, quali usus est, cum in his terris corporaliter conversaretur, cum certo loco secundum quantitatem suam circumscriberetur. Hoc modo etiam hodie uti potest, quoties ipsi visum fuerit, id quod post resurrectionem s. aliquoties fecit ... (aber ſo iſt er nicht im Abendmahl gegenwärtig, p. 784. 600. [4]) ... Deinde alio incomprehensibili et spirituali modo alicubi esse potest, ut loco non circumscribatur, sed per omnes creaturas penetret, pro liberrima sua voluntate (und ſo iſt er es hier im Abendmahl, alſo gewiſſermaßen die irdiſchen Elemente kraft ſeines allmächtigen Wortes und Willens mit ſeiner Gegenwärtigkeit durchdringend, p. 753. 600. 784.) ... Praeterea alicubi esse potest divino et coelesti modo (repletive), secundum quem cum Deo una est persona. Ea ratione creaturae longe illi praesentiores et penetratu faciliores sunt, quam juxta secundum modum (was nun freilich zu der Frage veranlaßt, warum

4) Wenn alſo Einige doch eine praesentia corporalis ſtatuiren, ſo thun ſie das respectu habito ad objectum (welches nicht blos virtualiter gegenwärtig iſt), nequaquam vero ad modum (als ob daſſelbe quantitativ *gegenwärtig* ſei). Gerhard X, 165 bei Schmid.

ihn Luther nicht lieber auf dieſe Weiſe im Abendmahl gegenwärtig ſein läßt; da er doch ſonſt jedem andern Brote gegenwärtiger iſt, als gerade dem Abendmahlsbrote?). — p. 755: Cum vero vocabulo spiritualiter in hoc negotio utimur, intelligimus spiritualem, supernaturalem coelestem modum, secundum quem Chr. in s. coena praesens est (natürlich corpore suo) .... et capernaiticas illas imaginationes, de crassa et carnali praesentia excludimus [5]). ... Et in ea sententia intelligi volumus vocabulum (spiritual.), cum dicimus, corp. et sang. Chr... spiritualiter accipi, edi et bibi; tametsi enim participatio illa ore fit, tamen modus spiritualis est. — p. 743: Duplex est manducatio carnis Chr. Una spiritualis (Joh. 6.) ... quae non alio modo, quam spiritu et fide in praedicatione et meditatione Evangelii fit, non minus, quam sum Coena D. digne et in fide sumitur... Altera ... est sacramentalis, et ore fit, quando verum et substantiale corpus et sang. Chr. ore accipiuntur ... ab omnibus, qui benedictum panem edunt. — p. 745: Docetur, quod corpus Chr. non tantum spiritualiter, fide (quod etiam extra Sacr. fieri potest), verum etiam ore, non modo a credentibus, sed et ab indignis, infidelibus, hypocritis... accipiantur. (Hollaz erklärt das: Licet uno et eodem organo sumatur res terrena et coelestis, non tamen eodem modo. Panis et vinum ore accipiuntur immediate et naturaliter, corpus et sang. Chr. mediate et supernaturaliter.)

---

5) Man ſieht alſo, die F. C. thut ihr Möglichſtes, Luther's craſſere Vorſtellungen (der Leib ſei im Brot, wie das Schwert in der Scheide, und werde mit den Zähnen zerbiſſen) zu beſeitigen oder mit ſeinen anderweitigen mildern Ausdrücken (er ſei allerdings nicht da, wie das Brot im Korbe, und werde auf himmliſche Weiſe gegeſſen) irgendwie zu vereinigen. Der Leib ſoll ſeiner Subſtanz nach gegenwärtig ſein und wie eine Subſtanz mündlich gegeſſen werden, aber die Art, wie er leiblich gegenwärtig iſt und mündlich gegeſſen wird, bleibt doch eine ſpirituale, d. h. uns nicht merk- und fühlbare und ihn nicht tangirende. Den Reformirten giebt das natürlich viel zu reden; uns iſt es aber ſo gerade recht, eben weil es rein unbegreiflich iſt.

5) Blos denen gegenüber, welche die Möglichkeit einer ſolchen ſubſtantiellen Gegenwart Chriſti im Abendmahl läugnen, beruft ſich die F. C., nach dem Vorgange Luther's, auf die jetzt zum vollen Gebrauch gekommene göttliche Macht und Majeſtät, die dem erhöhten Gottmenſchen auch nach ſeiner menſchlichen Natur zukommt, und kraft deren er mit ſeinem Leibe auf keinen beſtimmten Raum eingeſchränkt iſt, ſondern gegenwärtig ſein kann, wo er will, und ſonderlich wo er es verheißen hat. Vergl. dazu die Vorrede zum Concordienbuche („ihr Glaube an die Gegenwart Chriſti im Abendm. beruhe auf keinen andern, ſondern auf dieſen einigen Grund und Fundament, nemlich auf die Worte der Stiftung des Teſtaments Chriſti, welcher allmächtig und wahrhaftig, und demnach zu ſchaffen vermag, was er verordnet und in ſeinem Wort verheißen hat. .... Wenn aber die Widerſacher ſolchen unſern einfältigen Glauben und Verſtand der Worte anfechten und uns fürwerfen, ... er ſey wider die Artikel unſers chriſtlichen Glaubens, beſonders von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes, von ſeiner Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten ..., ſo ſolle durch wahrhaftige Erklärung der Art. unſers chr. Glaubens das widerlegt werden.) — Ferner die Stellen aus der F. C. in der vorhergehenden Nr. (4.) und im Capitel von der Idiomencommunication. Es iſt natürlich auch hier nicht von einer blos ſpiritualen Gegenwart (per effectum vel operationem, oder per apprehensionem fidei), ſondern von einer ſubſtantiellen des für uns gekreuzigten Leibes die Rede, die aber doch keine lokale, phyſiſche, circumſcriptive, ſondern eine ſupranaturale und ſpirituale iſt. Auch wird dabei von den Dogmatikern bemerkt, daß zwar der ganze Chriſtus ſammt Leib und Seele im Abendmahl gegenwärtig ſei und ſpiritualiter von den Gläubigen empfangen, aber nur Leib und Blut mit Brot und Wein geeinigt und ſacramentaliter genoſſen werde. Quenst. IV, 200. [6])

---

6) Es finden ſich alſo in der F. C. und bei Luther von der Gegenwart Chriſti im Abendmahl zweierlei Erklärungen vor. Einmal iſt Chriſti Leib ſchon wegen der Idiomencommunication repletive überall gegenwärtig, wie die Gottheit Chriſti, aber dann kann er es auch noch definitive oder spiritualiter ex liberrima et omnipotente Chr. voluntate ſein, und ſo iſt

6) Eigentlich und vor Allem beruht also unser Glaube an die substantielle Gegenwart Christi im Abendmahl auf den Einsetzungsworten: „das ist mein Leib", mit denen uns Christus verheißen hat, daß er im Abendmahl gegenwärtig sein und uns seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken geben will, und er ist wahrhaftig und allmächtig, daß er das gewiß auch hält und halten kann. F. C. p. 737: Et quidem haec ipsa ... Lutheri sententia (de praes. Chr.) in unica, solidissima, immota et extra omne dubium posita petra veritatis (institutione nimirum Coenae, quae in verbo Dei recitatur) fundata est. — p. 756: Fides igitur nostra in hoc artic. de vera praesentia corp. et sang. Chr. ... super veri et omnipotentis Dei, Domini et Salvatoris n., J. Chr., veritatem et omnipotentiam est fundata et extructa.

7) Damit hängt dann auch zusammen, daß die Gegenwart Christi im Abendmahl nicht durch die priesterliche Consecration der irdischen Elemente, wie die Katholiken es eigentlich meinen, noch auch durch den Glauben der Genießenden, wie die Calvinisten möchten, sondern allein durch die allmächtige Kraft bewirkt wird, welche die Worte der Einsetzung kraft der Anordnung und der daran geknüpften Verheißung Christi haben, daß er uns unter dem gesegneten Brot seinen Leib zu essen geben will. Cat. maj. p. 553: Virtute verbi elementum fit Sacramentum, citra ejus accessionem non nisi elementum manet. — F. C. p. 599: Quod ad consecrationem attinet, credimus ..., quod nullum opus humanum, neque ulla ministri eccles. pronuntiatio praesentiae corporis et sang.... causa sit, sed quod hoc soli omnipotenti virtuti Domini n. J. Chr. sit tribuendum. — p. 747: Christus ipse enim, ubi ipsius institutio observatur ... per verba illa recitata,

---

er es im Abendmahl. Warum bleibt nun aber Luther nicht bei der ersten Weise stehen? Weil es dann wieder scheinen kann, daß Christi Leib ebenso in jedem andern Brot gegenwärtig ist, wie im Abendmahl, und daß auch hier nicht der ganze Leib Christi gegenwärtig ist. Vergl. dazu Julius Müller, Lutheri et Calvini sententiae de sacra coena inter se comparatae. Hal. 1853. p. 26—28.

virtute primae institutionis, hodie etiam verbo suo, quod repeti vult, efficax est. Die Conſecration iſt alſo kein Werk, durch welches der Prieſter das Brot mittelſt einiger magiſchen Worte zum Leibe Chriſti macht, ſondern blos eine benedictio panis et calicis, eine Weihe derſelben zu der ſacramentalen Union, zu der ſie kraft der Einſetzung verordnet ſind.

8) Wenn daher auch die Einſetzungsworte, mit denen die Benediction geſchieht, mit ein weſentlicher Theil der Abendmahlshandlung ſind, da in ihnen die Kraft der ſacramentalen Einigung ruht, ſo wird doch dieſe Einigung ſelber nicht ohne Weiteres und blos durch ſie bewirkt, ſondern ſie tritt erſt mit der vorſchriftsmäßigen Vollendung der ganzen von Chriſto eingeſetzten Handlung (mit der Austheilung und dem Empfange des geweihten Brotes ꝛc.) ein; denn Chriſtus hat das Abendmahl als eine Sacramentshandlung eingeſetzt, bei der er ſeinen Leib und ſein Blut uns zu eſſen und zu trinken geben, und eben deshalb gegenwärtig ſein will und nur als eine dieſer Einſetzung gemäß vollzogene Handlung iſt das Abendmahl ein Sacrament. F. C. p. 749: Haec tamen benedictio s. recitatio verborum institutionis Chr. sola non efficit Sacramentum, si non tota actio Coenae, quemadmodum ea a Chr. ordinata est, observetur; verbi gratia, cum benedictus panis non distribuitur, sumitur ..., sed vel includitur, vel sacrificatur, vel circumgestatur. Mandatum enim Chr., (hoc facite) quod totam actionem complectitur, totum et inviolatum observandum est. Ad hujus autem Sacr. administrationem (zur Form, wie die Dogmatiker ſagen) requiritur, ut in conventu aliquo piorum hominum panis et vinum (1) benedictione consecrentur, (2) dispensentur, sumantur, h. e. edantur et bibantur, et mors Domini annuntietur. — p. 750.

9) Aus dem Geſagten folgt:

a) daß die Kraft des Sacraments nicht von der ſittlichen Würdigkeit des Prieſters abhängt, ſo wenig wie von dem Glauben der Genießenden. Cat. maj. p. 554: Quanquam nebulo perditissimus Sacr. aliis ministret aut ipse sumat .. tamen corp. et sanguinem Chr. illum sumere etc. — p. 751: Fides nostra Sacr. non efficit etc.; 599. 747.

b) daß zur vollen Integrität des Sacraments die communio

sub utraque specie gehört, und die Laien in der katholischen Kirche durch die Kelchentziehung vom vollen Genuß des Sacraments ausgeschlossen werden. Apol. art. 10: Chr. enim instituit utramque partem, et instituit, non pro parte Ecclesiae, sed pro tota Ecclesia .... idque fateri adversarios existimamus.... Cur igitur mutatur ordinatio Christi? .... Et manet mos adhuc in Eccl. Graecis, et fuit quondam etiam in Latinis Ecclesiis etc. ... Et fingamus sane liberum esse, uti una parte aut ambabus: quomodo poterit prohibitio defendi? Quanquam Ecclesia sibi non sumit hanc libertatem, ut ex ordinationibus Chr. faciat res indifferentes. Nos quidem Ecclesiam excusamus, quae hanc injuriam pertulit .... sed auctores, qui defendunt .... et utentes integro Sacr. excommunicant ... non excusamus. — Art. Smalc. p. 330: Non enim indegemus doxosophia ista, quae nos doceat, sub una specie tantum esse, quantum sub utraque ..... Etsi enim verum esse forte possit, quod sub una tantum sit, quantum sub utraque: tamen una species non est tota ordinatio et institutio per Chr. facta ... et mandata[7]). — Ebenso folgt

c) daß der consecrirten Hostie keine Anbetung gebührt, da dieselbe extra usum a Chr. institutum nicht der Leib Christi ist, und daß die ganze Idee der katholischen Kirche von dem Abendmahl als einem Meßopfer und das Institut der Privatmessen, wo der Priester sich selbst communicirt d. h. allein das Abendmahl feiert, zu verwerfen ist. Als Regel wird hier von der F. C. der melanchthon'sche Satz aufgestellt: quod nihil habet rationem sacramenti extra usum a Chr. institutum, seu extra actionem divinitus institutam, p. 750. „Haec regula nequaquam rejicienda est: magno enim cum fructu in Ecclesia Chr. retineri potest et debet. ... Ad ext. actionem

---

7) Von unsern Polemikern wird behauptet sacramentaliter und kraft der Einsetzung sei eben Christi Leib nur im Brot, und sein Blut nur im Wein gegenwärtig. Bechmanni theol. polem. p. 1003 f. Sie meinen aber dabei, daß Gott den Laien das Verweigerte auf andere Weise zu Theil werden lasse.

requiritur consecratio ... distributio, sumptio ... Et, cum extra hunc usum panis in Missa Pontificia non distribuitur, sed vel offertur, vel includitur, vel circumgestatur, aut adorandus proponitur, non est ille pro Sacramento agnoscendus. — p. 756: (Rejicimus), quod fingunt, corp. Chr. sub specie panis ... revera praesens esse etiam extra actionem Coenae Dom., cum videl. panis in sacrario inclusus adservatur etc. — p. 760: (Rejicimus) Elementa illa seu visibiles species benedicti panis et vini adorari oportere. Von dem Meßopfer, auf welches die katholische Kirche so viel Werth und Gewicht legt, handeln unsere ältern symb. B.B. sehr ausführlich, die C. A. im 3. Art. des 2. Theils, die Apologie im 12. Art., und die Schmalk. Art. im 2. Theile Art. 2., und zwar unter der Ueberschrift de Missa, d. h. de Eucharistiae celebratione s. liturgia. Sie sagen dort ungefähr Folgendes. „Die Messe ist bei uns nicht abgethan (nämlich die Abendmahlsfeier), sondern wird alle Sonntage und Feste gehalten und mit größerer Andacht, als bei den Katholiken gefeiert, mit vorhergehender Beichte und Absolution. Auch ist in den öffentlichen Ceremonien keine große Aenderung geschehen, nur daß auch deutsche Gesänge gesungen werden und abgöttische Ceremonien abgeschafft sind. Es wird aber bei uns das Abendmahl nur als Sacrament mit Communion, und nicht als Opfer gefeiert, und insbesondere werden alle Privat-, Kauf-, Winkelmessen verworfen; auch haben wir deshalb die Benennung sacrificium in der Confession mit Fleiß vermieden. Zwar gewisse Opfer, Lob- und Dankopfer, sollen auch wir Christen Gott täglich darbringen aus gläubigen Herzen, und wir bringen ihm solche auch beim Abendmahl dar; aber die Sühnopfer des mosaischen Gesetzes sind durch das einige Opfer Christi am Kreuze abgethan, und weder jene noch diese wirken Gnade und Vergebung ex opere operato. Das vermochten schon die Opfer im A. T. nicht, da sie nur auf Christi Opfer hindeuteten und um des Glaubens an Christi willen gerecht machten; am wenigsten bedarf es aber jetzt, nach Christi Opfer am Kreuze, noch eines andern Sühnopfers. Die Gegner, welche für das Meßopfer kämpfen, führen an, Missa komme von dem hebr. Wort Misbeach (Altar) her und zeige an, daß sie als Opfer gefeiert werden solle; aber Missa bedeutet hebräisch (nach 5. Mos. 16, 10) eine zu-

sammengebrachte Steuer, oder so viel als Vergebung der Sünden, weil man nach der Communion gesprochen hat: ite, missa est, d. i. ziehet hin, ihr habt Vergebung der Sünden[8]). Weiter berufen sie sich auf Malach. 1, 11 (an allen Orten soll meinem Namen geopfert werden), wo doch von den geistlichen Opfern, der Predigt, des Glaubens, des Gebets, der guten Werke geredet wird. Und so deuten sie fälschlich überall das Wort Opfer auf das Meßopfer. Wir aber entgegnen: das heil. Abendmahl soll nach Christi Einsetzung ein Sacrament und kein Opfer sein, alle Sühnopfer sind im N. T. abgethan und durch sie würde nur die Kraft und der Werth des Opfers Christi verdunkelt werden." Apol. art. 12. p. 253: Sacram. est caerimonia, vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa caeremoniae promissio ... Econtra, sacrificium est caerimonia, vel opus, quod nos Deo reddimus, ut eum honore afficiamus. Sunt autem sacrificii species proximae duae, nec plures. Quoddam est sacrif. propitiatorium i. e. opus satisfactorium pro culpa et poena reconcilians Deum .... Altera species est sacrif. εὐχαριστικόν, quod .... fit a reconciliatis, ut pro accepta remissione peccat. ... gratias agamus ... p. 254: Sed revera unicum tantum in mundo fuit sacrif. propitiatorium, vid. mors Chr., ut docet Ep. ad Ebr. 10, 4: Impossibile est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata. — p. 264: Tota via errant, qui fingunt, sacrificia Levitica ... meruisse remiss. pecc., et hoc exemplo sacrificia applicanda pro aliis in N. T. requirunt praeter mortem Christi. Haec imaginatio simpliciter obruit meritum passionis Chr. et justitiam fidei, et corrumpit V. et N. T. doctrinam, et pro Christo alios Mediatores et Propitiatores nobis efficit Pontifices et Sacrificulos. Vergl. dazu Art. Smalc. p. 305 ff. (mit der richtigen Bemerkung: Sentiunt quidem optime, cadente

8) Börner u. A. meinen, daß Mel. das Wort missa hier nicht im Ernste aus dem Hebräischen habe ableiten wollen, sondern er habe nur die eine hebräische Ableitung der andern als die näherliegende entgegengesetzt. Und das scheint auch allerdings so zu sein.

Missa, cadere Papatum.) F. C. p. 756 f. — Die Theologen beweisen dabei noch, daß Melchisedech (Genes. 14, 18.) keineswegs ein Opfer an Brot und Wein dargebracht, noch weniger damit das Opfer vorgebildet habe, daß Christus im Abendmahl Gott unter den Gestalten von Brot und Wein gebracht haben soll, ferner, daß Christus mit den Worten hoc facite in meam commemorationem nicht eine Wiederholung des vermeintlichen Abendmahlsopfers anbefohlen habe, und daß durch das Opfern des Paschalammes nur Christi blutiger Opfertod am Kreuze, durch das Essen desselben aber die Eucharistie vorgebildet sei. Auch unterwerfen sie den vom Trident. Concil als irrthumsfrei sanctionirten Meßkanon mit seinen Gebeten vor und nach der Consecration einer scharfen Kritik. Vergl. dazu Chemnitii Exam. Conc. Trid. II. loc. 6, p. 497 ff. Ueber eine sehr gewöhnliche Beschönigung des Meßopfers vergl. auch Calvini Inst. IV, 18, 6: Neque evadet, qui dixerit, non alia causa nos peccatorum remissionem in missa obtinere, nisi quia morte Chr. jam acquisita est. Non enim aliud affert, quam si jactet, ea lege nos a Chr. redemtos esse, ut nos ipsi redimamus. — Quid jam passioni Chr. superest, nisi ut sit exemplum redemtionis, quo discamus nostri esse redemtores?

Vom Endzweck und Nutzen des h. Abendmahls wird gelehrt, daß es zum Andenken an Christi Leiden und Sterben gefeiert werden soll und daß uns dann durch einen gläubigen Genuß desselben alle Segnungen des Taufbundes versiegelt werden sollen, namentlich der Glaube an die Vergebung der Sünden. C. A. p. 25: Chr. jubet facere in sui memoriam, quare Missa instituta est, ut fides in iis, qui utuntur Sacramento, recordetur, quae beneficia accipiat per Chr., et erigat et consoletur pavidam conscientiam. — Apol. p. 99: instituta est Coena Domini, ut recordatione promissionum Chr., quarum in hoc signo admonemur, confirmetur in nobis fides et foris confiteamur fidem nostram, et praedicemus beneficia Chr. — Cat. min: „daß uns im Sacr. Vergebung der Sünde, Leben und Seligkeit durch solche Worte gegeben wird." — Cat. maj. p. 565: Hic enim in Sacr. ex ore Chr. sumes peccatorum condonationem, secum habentem unaque apportantem Dei gratiam et Spiritum,

una cum omnibus suis bonis etc.[9]) — p. 556: Per baptismum enim initio regeneramur, verum nihilominus antiqua et vitiosa cutis carnis ... adhaeret homini ... Ideo hoc Sacram. (altaris) tanquam pro quotidiano alimento nobis datum est, ut hujus esu fides iterum vires suas reparet etc. — F. C. p. 744: Ac pii quidem corpus et sang. Chr. in certum pignus et confirmationem accipiunt, quod peccata ipsis

---

9) Dieſe Stellen, in denen ſich Luther und Melanchthon wieder auf ihren allgemeinen Sacramentsbegriff beſinnen (vergl. §. 26.), beſagen alſo, daß das Wort (die Verheißung) die irdiſchen Zeichen zum Sacrament, zum Unterpfand des Leibes und Blutes Chriſti und der Vergebung der Sünden macht, und der Glaube an dies Wort die Sündenvergebung vermittelt. Und da kann man nun wohl fragen, warum dann noch an dem (mündlichen) Genuß des Leibes Chriſti ſo viel gelegen iſt, wenn ſchon das Wort in ſeiner Verbindung mit den irdiſchen Elementen die ſacramentliche Kraft und der Glaube daran die Wirkung der Sündenvergebung und Vereinigung mit Chriſto hat? Aber die F. C. antwortet darauf, daß das Wort eben das Unterpfand des ſubſtanziell gegenwärtigen Chriſtus ſei, und dieſer, der wahre Leib Chriſti, erſt wieder den Frommen zum Pfand und zur Stärkung des Glaubens diene (ſ. oben p. 745.), daher hier nicht ſchon, wie in der Taufe, die äußern Zeichen accedente verbo Pfänder der Sacramentsgnade wären, ſondern die durch ſie abgebildete und durch das Wort gegenwärtige materia coelestis (vergl. Göbel in den Studien und Kritiken, 1843. Heft 2. S. 333. und Thomaſius, das Bekenntniß der evang.-luth. K. p. 149.) — eine Erklärung, mit der ſich allerdings der allgemeine proteſt. Sacramentsbegriff, daß die Sacr. signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ſeien, noch vereinigen läßt, bei der aber immer jene obige Frage noch offen bleibt, da auch Luther ſagt: „im Abendmahl ſei Vergebung der Sünden nicht des Eſſens halber, ſondern des Wortes halber.“ (Walch 20, p. 1157) und: „Eſſen und Trinken thuts freilich nicht, ſondern die Worte, ſo da ſtehen: Für euch gegeben.“ Conſequenter iſt es daher, wenn Bellarmin einmal bei Vertheidigung des Meßopfers ſagt, daß das h. Abendmahl wohl auch ohne den gegenwärtigen Leib Chriſti ein Sacrament ſein könne, aber kein Opfer, woraus man ſehe, wozu eigentlich Chriſtus hier gegenwärtig ſei.

certo sint remissa ... Impii vero idem corpus ... etiam ore suo, sed ad judicium et damnationem sumunt. Dabei wird aber ausdrücklich zur Beruhigung ängstlicher Gemüther gesagt, daß zu den unwürdigen Abendmahlsgästen nicht etwa die im Glauben Schwachen gehören, sondern nur die, qui sine vera poenitentia et contritione et sine vera fide et absque bono proposito vitam emendandi ad coenam D. accedunt. p. 745.

§. 33.

Lehre der Reformirten und der protest. Secten.

Die Reformirten weichen von der katholischen Abendmahlslehre so weit, wie wir, und noch weiter ab, indem sie den mündlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl läugnen und auch von der Gegenwart derselben anders lehren, als wir.

Nach Zwingli sind die Einsetzungsworte von Christi gebrochenem Leib und vergossenem Blut zu verstehen (nicht von seinem [damals noch nicht] verklärten Leibe), hoc ist so viel als: dieses Brot und dieser Kelch (nicht etwa: das, was ich euch hier gebe), und die Copula est bringt nun Subject und Prädicat in eine gewisse Relation und ist tropisch zu erklären durch significat oder symbolum aut figura est (wie in den Sätzen: ich bin der Weinstock ꝛc., das ist das Lamm, das ꝛc., Weib, das ist dein Sohn ꝛc.). Demnach sind die irdischen Zeichen nur Sinnbilder des gebrochenen Leibes und des vergossenen Blutes Christi (d. h. seines Todes) nicht Pfänder oder Organe der Selbstmittheilung Christi, und es findet zwar bei ihrem Empfang ein geistiger Genuß des Leibes Christi statt, aber nur durch Anschauung des Glaubens, nicht ein Genuß des wahren Leibes Christi, sondern ein Schmecken und Fühlen der Wohlthaten seines Kreuzestodes mittelst des auf ihn gesetzten Vertrauens. Vergl. Zwingli de vera et falsa relig. (Opp. III, p. 263): Est ergo eucharistia sive synaxis sive coena dom. nihil aliud, quam commemoratio, qua iis, qui se Chr. morte et sanguine firmiter credunt patri reconciliatos esse, hanc vitalem mortem annunciant, h. e. laudant, gratulantur et praedicant. — Fidei Ratio ad Carol. Imp. p. 26 (bei Niemeyer): Credo, quod in sacra Eucharistiae, h. e. gra-

tiarum actionis coena, verum corpus Chr. adsit, fidei contemplatione: hoc est, quod iis, qui gratias agunt Domino pro beneficio ...., agnoscunt illum veram carnem adsumpsisse, vere in illa passum esse ... et sic omnem rem per Chr. gestam illis fidei contemplatione velut praesentem fieri. Sed quod Chr. corpus per essentiam et realiter, hoc est corpus ipsum naturale in coena aut adsit aut ore dentibusque nostris mandatur, quemadmodum Papistae, et quidam qui ad ollas Egyptiacas respectant, perhibent, id vero non tantum negamus, sed errorem esse, qui verbo Dei adversatur, constanter adseveramus.

Auf dieſem zwingliſchen Standpunkte ſtehen noch die ältern Bekenntniſſe, indem ſie zwar die Gegenwart und das Genießen des Leibes und Blutes Chriſti möglichſt betonen und auch auf eine gewiſſe (myſtiſche) Lebensvereinigung mit Chriſto (die Zwingli ebenfalls zugab) hinweiſen, aber doch alles auf den Glauben ſtellen, die Kraft, wie die Wirkung des Sacraments. Vergl. Conf. Tetrapol. c. 18: quod is non minus hodie, quam in novissima illa coena, omnibus qui inter illius discipulos ex animo nomen dederunt (den Gläubigen), verum suum corpus verumque s. sang. vere edendum et bibendum, in cibum potumque animarum .... dare per sacramenta dignatur, ut jam ipse in illis, et illi in ipso vivant et permaneant. — Conf. Basil. I. art. 6: Confitemur, Dominum J. sanctam suam coenam instituisse ad memorandam sanctam s. passionem, cum gratiarum actione ... Credimus firmiter, ipsummet Christum cibum esse credentium animarum ad vitam aet.; et nostras animas per veram fidem in crucifixum Chr., carne et sanguine Chr. cibari et potari ... Ideo confitemur, Chr. in sua s. coena omnibus vere credentibus vere praesentem esse. Non includimus autem naturale, verum et substantiale corpus Chr. — — quod in Coelum adscendit, in Domini Panem et Vinum. — Conf. Helv. I. c. 22 zwar ſich möglichſt an Luthers Redeweiſe anbequemend, aber doch Zwingli's Lehre nicht aufgebend[1]). Beſonders aber gehört hierher das wahrhafte Be-

1) Art. 22: coenam mysticam esse in qua Dominus corpus et

kenntniß der Diener der Kirche zu Zürich v. J. 1545.: „die Gläubigen haben im Nachtmahl keine andere lebendmachende Speise als außer dem Nachtmahl, und empfängt also der Gläubige an beiden Orten auf eine Weise und durch einen Weg des Glaubens eine Speise, Christum."

Ist nun aber so nach zwinglischer Ansicht die res sacramenti nicht etwa der wirklich gegenwärtige Leib und das Blut Christi, sondern Christus mit seinem Verdienst und Wohlthaten überhaupt, mit dem man hier durch den Glauben in eine blos geistige Verbindung kommt, so kann man allerdings sagen, daß die Zwinglianer ein Abendmahl ohne den Leib und das Blut Christi haben (denn das sind bei ihnen figürliche Ausdrücke) und einen Abendmahlsgenuß, den man auch ohne das Abendmahl durch die gläubige Betrachtung haben kann. Und das war es denn auch, woran Calvin sich stieß und was ihm den Impuls zu einer Fortbildung der schweizerischen Lehre und zu einer Wiederannäherung derselben an die lutherische gab. Auch er zwar erklärte mit Zwingli die Einsetzungsworte tropisch, daß Brot und Wein Zeichen (Symbole) des Leibes und Blutes Christi sind, und bestritt die lutherische Erklärung derselben als eine ganz falsche und unpassende (Instit. IV., cap. 17, 20: Atqui si tropum omnem refugiunt, cur a simplici Chr. demonstratione transiliunt ad suas loquutiones longe diversas? multum enim differunt, panem esse corpus et corpus esse cum pane. Sed quia videbant, fieri non posse, ut simplex haec propositio staret, panem esse corpus, per illas loquendi formas, quasi per obliquos flexus, elabi tentarunt, etc.); auch er läugnete, daß Christi wahrer Leib substantiell im Abendmahl gegenwärtig sei oder sein könne (da er im Gegentheil

---

sang. suum, i. e. seipsum suis vere ad hoc offerat, ut magis magisque in illis vivat et illi in ipso. Non quod pani et vino corp. sang. domini naturaliter uniantur .... sed quod ex institutione Domini symbola sint, quibus ab ipso domino .... vera corporis et sang. ejus communicatio .... in aeternae vitae alimoniam exhibeatur. Und im gleich Folgenden, daß der Genuß Christi in dem gläubigen Innewerden der Wohlthaten Christi bestehe.

im Himmel sei und bleibe) und daß er in und mit dem Brote mündlich genossen werde; auch er bestritt das Dogma von einer Omnipräsenz des Leibes Christi mit aller Bitterkeit (a. a. O. cap. 17, 30: Nisi omnia confundere liberet, annon praesentiae modum distinguere oportuit? Et certe quidam cum magno dedecore prodere inscitiam suam malunt, quam vel minimum de errore cedere. — Non loquor de Papistis, quorum tolerabilior vel saltem magis verecunda est doctrina: sed quosdam ita abripit contentio, ut dicant, propter unitas naturas, ubicunque est divinitas Chr., illic quoque esse carnem. — Quasi vero unio illa conflaverit ex duabus naturis medium nescio quid, quod neque Deus esset neque homo.); auch er statuirt nur einen geistlichen Genuß des Leibes Christi mittelst des Glaubens, einen Genuß, der in dem lebendigen Gefühl der Wirkung seines Todes besteht (a. a. O. 17, 4: Neque enim Christo rite et salutariter vescimur nisi crucifixo, dum effieaciam mortis ejus vivo sensu apprehendimus. — 5: Interim vero hanc non aliam esse, quam fidei manducationem fatemur, ut nulla alia fingi potest.

Obwohl aber soweit mit Zwingli übereinstimmend, geht er doch nun darin über ihn hinaus, daß er, um dem Sacrament einen gewissen, realen, vom Glauben unabhängigen Inhalt zu geben und es zu einem Act der erneuten unio mystica von Christo Person mit unserm innern Menschen (erneuter Einpflanzung in Christum) zu machen, fest auf einer realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl und auf einer mystischen Vereinigung derselben mit unserer seelischen Substanz durch die Kraft des h. Geistes mittelst des Glaubens besteht. Er lehrt nämlich: das Abendmahl ist keineswegs ein bloßes Gedächtniß- sondern zugleich ein Gnadenmahl, in welchem uns Christus selber sein Fleisch und Blut mittheilt; Brot und Wein sind daher nicht bloße Zeichen und Symbole des Leibes und Blutes, sondern kraft der Einsetzungsworte die Pfänder und Siegel, daß die bezeichnete Sache realiter gegenwärtig ist, wahrhaft offerirt und exhibirt und mittelst des Glaubens geistig empfangen wird; auch ist es nicht so, daß das geistliche Essen nichts weiter als Glauben bedeutet (wie die F. C. meint), sondern so, daß mittelst des Glaubens das durch die Kraft des h. Geistes uns gegenwärtige

Fleiſch Chriſti mit unſerm innern Menſchen auf geheimnißvolle Weiſe vereinigt wird. Instit. IV, 17, 10: „Neque enim aliter quadaret analogia signi, nisi alimentum suum animae in Chr. reperirent: quod fieri non potest, nisi nobiscum Christus vere in unum coalescat nosque reficiat carnis suae esu et sanguinis potu. Etsi autem incredibile videtur, in tanta locorum distantia penetrare ad nos Christi carnem, ut nobis sit in cibum — — — concipiat fides, Spiritum vere unire, quae locis disjuncta sunt. ... Et sane (Chr.) rem illic signatam offert et exhibet omnibus, qui ad spirituale illud epulum accumbunt: quanquam a fidelibus solis cum fructu percipitur. — 19: Caeterum his absurditatibus (von der Ubiquität und Impanation) sublatis, quicquid ad exprimendam veram substantialemque corp. et sang. Chr. communicationem, quae sub sacris coenae symbolis fidelibus exhibetur, facere potest, libenter recipio. — 5: Sunt, qui manducare Chr. carnem et sang. ejus bibere, uno verbo definiunt, nihil aliud esse, quam in Chr. ipsum credere. Sed mihi expressius quiddam ac sublimius videtur voluisse docere Christus (Joh. 6.) ... nempe vera sui participatione nos vivificari. Ego credendo manducari Chr. carnem, quia fide noster efficitur, eamque manducationem fructum effectumque esse fidei dico. Aut si clarius velis, illis manducatio est fides: mihi ex fide potius consequi videtur.

Iſt nun der Glaube an eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti und an einen realen nicht blos idealen oder imaginären Genuß derſelben jedenfalls das Fundamentale in der Abendmahlslehre, ſo kann man alſo wohl ſagen, daß hier Calvin in der Hauptſache mit Luther ſo ziemlich übereinſtimmt, denn, wie Chemnitz ſagt: de virtute (Sacramenti), efficacia, usu et fructu non est disputatio, de eo inter nos convenit[2]). Aber freilich ver-

2) Vergl. auch dazu Julius Müller, Lutheri et Calvini Sententiae de sacra coena etc. 1853, und Rudolph Palmié, der Confeſſionsſtreit in der evang. K., Stettin 1850. — Daß die ſymb. Bücher der Lutheraner

bindet Calvin mit ſeinen Worten von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti einen andern, als den gewöhnlichen Sinn, daher nach ihm Chriſtus auf eine andere Art im Abendmahl gegenwärtig iſt, mitgetheilt und genoſſen wird, als nach Luther, und ſo zwiſchen beiden hier noch immer eine wenigſtens theologiſch nicht unerhebliche Differenz bleibt.

Nach Calvin nämlich ſind 1) Chriſti Leib und Blut wohl im Act des Abendmahls gegenwärtig, aber nicht in den Elementen, ſondern ſie werden nur zugleich mit dieſen, als den Symbolen und Pfändern, von Chriſto den Seinen dargereicht. (Vergl. sect. 19 a. a. O.: Nos vero talem praesentiam Chr. in coena statuere oportet, quae nec panis elemento ipsum affigat nec in panem includat nec ullo modo circumscribat [quae omnia derogare coelesti ejus gloriae, palam est]). Darnach hat denn auch der Communikant, nach reformirter Anſicht, Chriſtum nicht vom Altare her, ſondern vom Himmel herab zu erwarten, und es findet keine ſacramentale Vereinigung der himmliſchen Subſtanz mit den irdiſchen Zeichen ſtatt, ſo daß dieſe die eigentlichen Inſtrumente und Organe der Mittheilung werden[3]), ſondern nur eine ſacramentliche, myſtiſche Vereinigung derſelben mit den Seelen der Gläubigen, und zwar durch die Kraft des heil. Geiſtes, der das Himmliſche in uns herableitet.

2) Auch iſt Chriſti Leib nicht ſeiner ganzen Subſtanz nach im Abendmahl gegenwärtig (denn der eigentliche verklärte Leib Chriſti bleibt im Himmel), ſondern blos ſeiner lebendigmachenden Kraft nach, ſo daß uns auch nicht der eigentliche Leib Chriſti ſelber,

---

die unio mystica auch kennen und ganz am gehörigen Ort, als Folge der Rechtfertigung und als Wirkung des rechtfertigenden Glaubens, zur Sprache bringen, ſ. Form. Conc. 695. 698, und vergl. dazu oben §. 15. (von der Rechtfertigungslehre Oſianders).

3) Calvin nennt ſie wohl auch die Inſtrumente und Organe (quibus Deus efficaciter agit in suis electis, aber nicht als Vermittler der himmliſchen Gabe, ſondern als die Unterpfänder), durch die er uns die Mittheilung derſelben confirmirt und beſiegelt. Consens. Tigurinus a. a. O. p. 204.

ſondern die dem Fleiſche Chriſti innewohnende lebendigmachende Kraft mitgetheilt wird, von Chriſto ſelber und durch die Kraft des heil. Geiſtes, der uns das räumlich Entfernte nahe bringt (arcana Spiritus S. virtute vita in nos diffunditur ex ejus [Chr.] carnis substantia). Praesentia operativa.

3) Demnach findet auch kein mündliches, ſondern nur ein geiſtliches Eſſen des Leibes Chriſti ſtatt, mittelſt des Glaubens; der Communikant hat hier nicht eine himmliſche Subſtanz in und unter der irdiſchen, ſondern eine lebendigmachende Kraft aus der Subſtanz des Fleiſches Chriſti und zugleich mit eine geiſtige Einwirkung des ganzen Chriſtus in ſich aufzunehmen, was nur einerſeits durch die Kraft des heil. Geiſtes und anderſeits unter der Bedingung und mittelſt des Glaubens möglich wird. Und dies beſchreibt Calvin auch öfters ſo, daß er die Seele mittelſt des Glaubens durch die Kraft des h. Geiſtes zum Himmel erhoben werden läßt, worin ihm aber die Confeſſionen nicht folgen.

4) Daher empfangen auch nur die Gläubigen, und die Chriſti Geiſt haben, dieſe geiſtliche Speiſe, die in Keinem, der ſie empfängt, wirkungslos ſein kann, ſondern Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit wirken muß; die Ungläubigen empfangen nichts als die leeren Zeichen, weil ſie die geiſtliche Gabe ſelber zurückweiſen. Und das iſt denn jedenfalls würdiger von dem Leibe Chriſti geredet, als wenn man ihn auch bei den Ungläubigen mit in den Leib eingehen und doch da ohne alle Kraft bleiben läßt; würdiger iſt es jedenfalls, bei den Ungläubigen einen bloßen Empfang der irdiſchen Zeichen ohne die (übrigens auch ihnen dargebotene) himmliſche Gabe, als einen Empfang dieſer Gabe, einen ſacramentalen Genuß derſelben ohne eine heilſame Sacramentswirkung zu ſtatuiren; würdiger iſt es, in gewiſſen Fällen entweder gar keinen ſacramentalen Genuß zu ſtatuiren, als einen ſolchen ſacramentalen, der ohne den hinzukommenden ſpiritualen mittelſt des Glaubens nicht nur nichts nützt, ſondern ſchädlich iſt, und dabei doch noch die Vertheidiger des letztern zu ſchelten! (F. C. p. 743.).

Dieſer calviniſchen Anſicht ſind nun, mit Ausnahme der oben genannten, die meiſten reformirten Confeſſionen zugethan, beſonders deutlich und ausführlich iſt ſie aber von Calvin ſelber im Consensus Tigurinus entwickelt, vergl. daſelbſt p. 217 (bei Niemeyer):

Panem ubi dixerunt esse corpus, fateri tamen simul coguntur signum esse corporis. Unde porro hoc se habere dicent, nisi ex Chr. verbis? Ergo signi nomen ... furtim eliciunt ex eo loco, quem nolunt nisi literaliter intelligi. Nos vero, quod tam communis sensus quam pietatis ratio extorquet, dum figuratum esse loquendi modum ingenue concedimus, non confugimus neque ad allegorias neque ad parabolas; sed axioma sumimus, quod sine controversia receptum est inter omnes pios: quoties de Sacramentis agitur, rei signatae nomen ad signum metonymice solere transferri .... Si malunt synecdochen, quam metonymiam, atque ita si de vocula tantum una dimicant, ablegandum erat hoc certamen ad Grammaticos[4]). — Conf. Gall. art. 36: Quamvis Chr. nunc sit in coelis, ibidem etiam mansurus donec veniat mundum judicaturus, credimus tamen, eum arcana et incomprehensibili spiritus sui virtute nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia (ein allerdings nicht blos von den Schweizern, sondern auch von einem Theil der französischen Reformirten angefochtener Ausdruck! vergl. Köcher biblioth. symb. p. 305.) per fidem apprehensa. Dicimus autem hoc spiritualiter fieri, non ut efficaciae et veritatis loco imaginationem aut cogitationem supponamus, sed potius, quoniam hoc

---

4) Gewiß eine Entgegnung, die alle Berücksichtigung verdient. Dabei hat dieser Consens. Tigur., als eine Schrift Calvins, noch Zweierlei, was die andern Confessionen nicht haben, nämlich 1) quod Chr. spiritu suo in nobis habitans, in coelum ad se ita nos attollit, ut vivificum carnis suae vigorem in nos transfundat, und 2) quod non omnibus promiscue, sed electis tantum, ad quos interior et efficax Spiritus operatio pervenit, prosint signa. Da nun aber die wahrhaft Gläubigen nach Calvin allemal ihrer Erwählung gewiß sein können, so sind sie auch Christi im Abendmahl eben so gewiß, wie nach lutherischer Lehre; unser Glaube zwar bleibt immer Gottes Werk, den Gott auch nach Art. 5. der A. C. wirkt, ubi et quando visum est in iis, qui audiunt Evangelium; aber die schon zum Abendmahl einen gewissen, wenn auch nur schwachen Glauben mitbringen, denen hilft Christus gewiß dann auch weiter. p. 209 f.

mysterium nostrae cum Chr. coalitionis tam sublime est, ut omnes nostros sensus ... superet, denique quoniam, cum sit divinum ac coeleste, non nisi fide percipi et apprehendi potest. — Conf. Helv. II, art. 21: Et quidem visibiliter hoc foris sacramento per ministrum repraesentatur, et veluti oculis contemplandum exponitur, quod intus in anima invisibiliter, per ipsum spiritum s. praestatur. Foris offertur ... panis et audiuntur voces Domini, accipite, edite, hoc est corpus meum etc. ... intus interim opera Christi per spiritum s. percipiunt etiam carnem et sanguinem domini, et pascuntur his in vitam aeternam. —.— Ex quibus omnibus claret, nos per spiritualem cibum minime intelligere imaginarium, nescio quem, cibum, sed ipsum Domini corpus pro nobis traditum, quod tamen percipiatur a fidelibus, non corporaliter, sed spiritualiter per fidem .... Et hic esus carnis ... Domini ita est necessarius ad salutem, ut sine ipso nullus servari possit. Fit autem hic esus et potus spiritualis etiam extra Domini coenam, et quoties, aut ubicunque homo in Chr. crediderit (wodurch denn freilich Alles wieder in einen geistigen Genuß einer geistigen Kraft oder des Herrn als des Geistes aufgelöst, aber doch von der Frucht des Abendmahls, der Sündenvergebung ꝛc. nichts anders gesagt wird, als was auch Luther sagt, daß wir derselben nicht allein durchs Sacrament, sondern auch durchs Evangelium theilhaftig werden, indem sie uns Christus wohl am Kreuze erworben habe, aber sie durch das Wort und die Sacramente austheile). — Cat. Heidelb. qu. 76: Was heißt den gekreuzigten Leib Christi essen und sein vergossenes Blut trinken? Es heißt nicht allein mit gläubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Chr. annehmen und dadurch Vergebung der Sünden und ewiges Leben bekommen, sondern auch daneben durch den h. Geist, der zugleich in Christo und in uns wohnet, also mit seinem gebenedeiten Leibe je mehr und mehr vereinigt werden, daß wir, obwohl er im Himmel und wir auf Erden sind, dennoch Fleisch von seinem Fleische sind ꝛc. — Declar. Thorun: Nequaquam negamus veram corporis et sang. Chr. in coena praesentiam, sed tantum localem et corporalem praesentiae modum et unionem cum

elementis substantialem; ipsam vero nobiscum praesentiam credimus, et quidem non imaginariam, sed verissimam, realissimam et efficacissimam, nempe ipsam illam Chr. nobiscum unionem mysticam, quam ipsemet, ut per verbum promittit et per symbola offert, ita per Spir. efficit, quamque nos per fidem acceptamus, per caritatem sentimus, secundum vetus illud dictum: motum sentimus, modum nescimus, praesentiam credimus. (p. 682). —

Was die Abendmahlspraxis anlangt, so erwähnen wir hier noch, daß die Reformirten das Abendmahl blos alle Monate oder alle Vierteljahre einmal in einer Kirche feiern, daß sie gesäuertes Brot, und keine sogenannte Hostien dabei gebrauchen, das Brot brechen und es den Communikanten in die Hand reichen (sumite, edite), gewöhnlich mit den Worten: das ist die Gemeinschaft des Leibes Christi ꝛc. und daß sie eigentlich die Privatcommunion als dem Begriff der Communion widerstreitend verwerfen[5]). Vollständige Abendmahlsliturgieen s. bei Daniel, Codex liturgicus. P. III., p. 145—201.

Die Arminianer betrachten das Abendmahl mehr in zwinglischer Weise als eine Danksagungs- und Bekenntnißceremonie; Conf. Remonstr. 23, 4: S. coena est alter N. T. sacer ritus, a. J. Chr. ... institutus, ad celebrandum eucharisticam et solennem mortis suae commemorationem, in quo fideles, postquam se ipsos explorarunt inque vera fide approbarunt, sacrum panem in coetu publico fractum edunt et simul vinum publice fusum bibunt, idque ad cruentam domini mortem pro nobis obitam (qua, sicut corpora cibo et potu seu pane et vino sustentantur, ita corda nostra in spem vitae aet. aluntur et nutriuntur) cum solenni gratiarum actione annunciandum, suamque vicissim cum crucifixo Chr. corpore ...

---

5) Eigentlich verwirft aber auch Luther die Privatcommunion in einem Brief an Lauterbach vom J. 1539 (: ego cogito et vellem communionem privatam simpliciter sublatam etc., de Wette 5, 227.) und manche reformirte Kirchen lassen sie zu

(sive cum ipso J. Christo pro nobis crucifixo et mortuo) ... vivificam et spiritualem communionem et mutuam simul inter se caritatem coram deo et ecclesia publice testificandam. — Apol. C. Rem. p. 252: Hac in re assentientes sibi habent non paucos Reformatos, inter quos Zwinglius, optimus hujus ceremoniae doctor, princeps est.

Ebenſo die Mennoniten; Ris Conf. art. 34: Tota externae coenae actio nobis ante oculos ponit, testatur et significat, Christi sanctum corpus in cruce fractum .... esse ad remissionem peccatorum nostr., illum jam in coelis glorificatum animarum nostrarum esse panem vivificantem etc. — Brevis ὁμολογία p. 100 (bei Schyn): Sacra Dom. Coena ... solum inter fideles, non consecrato, sed communi pane, et vino exercenda, non solum in memoriam praecarae, sanctae acerbaeque passionis et mortis, ut et gloriosae resurrectionis Servatoris nostri J. Chr. ... ut ex hisce omnibus non solum commoverentur ad plangendam diram illam passionem et J. Chr. mortem suorum peccatorum propitiandorum causa factam, sed etiam Dominum pro beneficiis inde exortis ardenti interna spirituali benedictione laudarent et ipsi gratias agerent, praetereaque Christianam fraternam ac spiritualem unionem, sanctae piaeque vitae integritate in laudem Domini confirmarent.

Nicht minder die Socinianer, welche die Einſetzungsworte figürlich erklären (hoc est signum memoriale et figura quaedam corporis, Cat. Racov. qu. 344.), Chriſtum ohne Fleiſch und Blut im Himmel zur Rechten Gottes denken, das Eſſen ſeines Fleiſches daher für etwas ebenſo Unmögliches als Abſcheuliches erklären, Calvin's Meinung von einem realen geiſtigen Genuß des Fleiſches Chriſti als eine monſtröſe verſpotten und das Abendmahl weſentlich eine Gedächtnißfeier an Chriſti Wohlthaten ſein laſſen, die uns durch das hinzukommende Wort wohl zur Stärkung des Glaubens dienen kann. Socin. de usu et fine coenae Dom. in Bibl. Fr. I, 767: nec in eum finem coenam D. institutam fuisse, ut quidpiam ibi accepiamus, sed tantum, ut accepta commemoremus et de iis gratias agamus.

Die Quäker fahren eigentlich nur conſequent fort, wo die

Calvinisten stehen bleiben, wenn dieselben lehren, das geistliche Essen des Fleisches Christi sei nöthig zur Seligkeit und könne auch außer dem Abendmahl geschehen (Conf. Helv. II.); sie verwerfen die Feier des Abendmahls und lehren (Thes. 13): „Die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi ist etwas geistliches und innerliches, welches die Genießung oder Theilhaftigwerdung des Leibes und Blutes Christi ist, womit der innerliche Mensch täglich genähret wird in dero Herzen, in welchen Christus wohnet, wessen das Brotbrechen durch Christum mit seinen Jüngern eine Figur war, welcher sich auch eine Zeitlang diejenigen in der Kirche gebrauchten, die die vorgebildete Sache empfangen hatten, um der Schwachen willen, gleichwie es war mit dem Enthalten vom Erstickten, vom Blut, einander die Füße zu waschen, die Kranken mit Oele zu salben, welche Dinge alle mit nicht geringerm Nachdruck, als die ersten zwei, befohlen seyn, jedoch weil sie nur Schatten besserer Dinge gewesen, als hören sie bei denen auf, welche das Wesen selbst erlangt haben." Was sie dabei noch von einem geistlichen Leibe Christi lehren, von dem schon die Väter des A. T. gegessen (1. Cor. 10, 3. f.), s. im Abschnitt von Christo.

Anmerkung. Bei der Symbollehre vom Abendmahl dürfen wir nicht ganz mit Stillschweigen übergehen die oft so scharf getadelte Veränderung, die Melanchthon mit dem 10. Artikel der Augsb. Confession in der Variata vom J. 1540 und 1542 vorgenommen, indem er hier diesen Artikel (de coena domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini, et improbant secus docentes) dahin abgeändert hat: — docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini. Es läßt sich nicht läugnen, daß er damit den Reformirten die Hand zu einer Vereinigung hat bieten wollen, indem er aus dem Artikel jede Hindeutung auf eine lokale Gegenwart Christi im Brot entfernt und ihn so gestellt hat, daß man nun auch an einen blos geistlichen Genuß des Leibes Christi zugleich mit dem Brote denken konnte. Aber anderseits hat er jedenfalls auch hier den Katholiken gegenüber bestimmter, als 1530, auftreten und dem Artikel den Schein nehmen wollen, als werde die Transsubstantiationslehre in ihm

begünſtigt. Gewiß aber iſt es, daß er durch dieſe Aenderung der lutheriſchen Lehre in keiner Weiſe widerſprochen oder Gewalt angethan, ſondern ſie nur in einer etwas unbeſtimmtern, mildern Form vorgetragen hat, die ihm ſelber jetzt die richtige zu ſein ſchien, und für die Reformirten, zu denen er ſich hier ſelber hinüberneigte, nichts Anſtößiges mehr hatte. Wahr iſt es nun allerdings, daß er dieſe Aenderung des 10. Artikels privato consilio und ohne Auftrag vorgenommen; aber wenn man ſagt, daß die Kirche dieſelbe nie förmlich gutgeheißen, ſondern ſich dabei immer nur zum 10. Artikel der ungeänderten Confeſſion bekannt habe, ſo iſt das ganz falſch. Von 1540 an, kann man ſagen, bis gegen 1560 war faſt die ganze evangeliſche Kirche Deutſchlands (etwa mit Ausnahme Würtembergs und einiger anderer kleiner Theile) melanchthoniſch geſinnt und ſie hat es in dieſer Zeit auch nicht an öffentlichen Zuſtimmungserklärungen zur melanchthon'ſchen Lehre fehlen laſſen. Wir erinnern hier nur an die, welche ſie zu der von Melanchthon für das trident. Concil verfaßten Repetitio Confessionis August. gegeben. In dieſer Confeſſion herrſchte durchweg die freiere, mildere melanchthon'ſche Lehrweiſe vor und auch vom Abendmahl hieß es darin: „Docentur .... in usu instituto in hac communione vere et substantialiter adesse Christum et vere exhiberi sumentibus corpus et sang. Christi: Christum testari quod sit in eis et faciat eos sibi membra et quod abluerit eos sanguine suo.“ Und dieſe Confeſſion iſt nicht nur von den leipziger und wittenberger und überhaupt churſächſiſchen, ſondern auch von den brandenburgiſchen, mansfeldiſchen, pommerſchen und andern Theologen im Auftrag ihrer Fürſten unterſchrieben, und zwar mit den belobendſten Worten, „daß hier die reine Lehre des Evangelii in Uebereinſtimmung mit der A. C., und noch etwas klarer und mächtiger, denn dort, vorgetragen ſei, ſo, wie ſie jetzt in ihren Kirchen und Schulen gelehrt werde und ſtandhaft vertheidigt werden ſolle bis in Ewigkeit.“ Und ſolchen Erklärungen gegenüber erdreiſtet man ſich immer noch zu behaupten, daß die melanchthonſchen Lehrverbeſſerungen keine Berechtigung gehabt haben! Vergl. S. 12. u. 72.

§. 34.

Die fünf außerprotestantischen Sacramente [1]).

I. Die Buße (poenitentia). Von ihr ist schon das Wichtigste oben §. 19. gesagt. Daß der durch Todsünden aus dem Stande der Rechtfertigung gefallene Christ nur mittelst der Buße wieder bei Gott zu Gnaden kommen kann, erkennen auch die Protestanten an. Aber sie lassen dieselbe, als etwas rein Innerliches, blos in wahrer Reue und in dem Glauben an die Gnade Gottes in Christo bestehen, indem sie die Beichte zwar für sehr heilsam und besonders wegen der Absolution für höchst tröstlich ansehen, auch sie vor jeder Communion fordern, aber in ihr keine göttliche Anordnung und überhaupt in der Buße kein Sacrament erblicken. Die Katholiken dagegen sagen, daß zur Buße drei Stücke gehören: die Contritio (animi dolor ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero etc. Conc. Tr. 14, cap. 4.), Confessio (und zwar aller bewußten Todsünden vor dem Geistlichen als dem Richter an Gottes Statt) und Satisfactio (Gebet, Fasten, Almosen, a. a. O. can. 13.), und daß sie mit der priesterlichen Absolution ein Sacrament sei, wofür sie von den Lutheranern zwar anfangs auch noch, wegen der Absolution, angesehen wurde (vergl. §. 27.), aber nicht mit Entschiedenheit und später gar nicht mehr. Möhler sagt, die Protestanten ließen die Buße eigentlich darum nicht als Sacrament gelten, weil sie bei ihrer Erbsündenlehre es mit den Sünden der Getauften nicht so ängstlich nehmen und keine völlige Auflösung des Gnadenbundes von ihnen befürchten, zumal da ihnen die Taufe gewissermaßen ein von Gott besiegelter Ablaßbrief fürs ganze Leben sei. Allein Todsünden machen auch nach unserer Lehre der Rechtfertigung wieder verlustig, und auf die Taufverheißung hin zu sündigen würde gerade eine Todsünde sein; wohl aber sagen wir, daß durch Sünden der Taufbund Gottes mit uns nicht völlig abgebrochen werden könne, daher es keiner Wiederholung der Taufe bedarf, und wenn die Katholiken das Letzte zugeben, können sie auch das Erste nicht läugnen, und müssen daher einsehen, daß

1) Vergl. dazu oben §. 27. von der Zahl der Sacramente.

die Buße als ein neues Sacrament eine Beeinträchtigung des Taufsacramentes ist, und wir sie richtiger als eine mit diesem uns gewordene fortdauernde Verpflichtung ansehen. Cat. maj. 549: Ex his clare vides, Baptismum aeque et virtute et significatione sua tertium quoque Sacram. comprehendere, quod poenitentiam appellare consueverunt: quae proprie nihil aliud est, quam Baptismus, aut ejus exercitium. — Chemnit. Exam. Conc. Trid., Loc. II, de baptism. p. 333: Pactum gratiae et foedus pacis, quod in baptismo initur et obsignatur, non est momentaneum, nec fundatum est super arenam vulgaris regulae: Frangenti fidem fides frangatur eidem, sed est perpetuum, ita ut per poenitentiam ad illud redire possimus. Non igitur opus est baptismum iterare, Deus enim perpetuo fidelis manet in suo illo pacto. Ebendas. Loc. VII. de poenit. p. 520 ff. Außerdem ist aber auch zu erinnern, daß der Buße zum Sacrament ein wesentliches Requisit, das elementum externum et visibile fehlt, wofür doch wohl, auch wenn man blos ein äußeres symbolisches Zeichen fordert, die impositio manuum bei der Absolution, als etwas nicht substantielles, nicht angesehen werden kann.

Was insonderheit die Beichte anlangt, so verwerfen die Protestanten die katholische Forderung eines Bekennens aller einzelnen bewußten Todsünden; die Lutheraner aber wollen deshalb die Privatbeichte, von der allein ihre symb. Bücher reden, nicht in Wegfall kommen lassen und legen großen Werth auf sie, während die Reformirten ein gemeinschaftliches Sündenbekenntniß in der versammelten Gemeinde für zureichend halten und vor der Abendmahlsfeier jedesmal fordern und die Privatbeichte im Allgemeinen verwerfen (wie auch die Privatcommunion), indem sie sie nur bei geistlich Angefochtenen als Mittel des Trostes und der Belehrung gestatten. Vergl. C. A. p. 12: De Confessione docent, quod absolutio privata in ecclesiis retinenda sit, quanquam in confessione non sit necessaria omnium delictorum enumeratio, est enim impossibilis. — p. 27: Docentur homines, ut absolutionem plurimi faciant, quia sit vox dei et mandato dei pronuntiatur. — Apol. p. 181: Impium esset, ex ecclesia privatam absolutionem tollere. Schmalk. Art. III, 8: „Weil die

Absolutio oder Kraft der Schlüssel auch eine Hülfe und Trost wider die Sünde und böse Gewissen im Evangelio durch Christum gestiftet, so soll man die Beichte oder Absolution bei Leibe nicht lassen abkommen in der Kirchen, sonderlich um der blöden Gewissen willen, (propter teneras et pavidas conscient.), auch um des jungen rohen Volks willen, damit man es verhöret und unterrichtet in der christl. Lehre." Auch wird im kl. Catechismus gesagt: vor Gott soll man sich aller Sünden schuldig geben, auch die wir nicht kennen, ... aber für dem Beichtiger sollen wir allein die Sünden beichten, die wir wissen und fühlen im Herzen." Dagegen Conf. Helv. II. c. 14: Credimus autem hanc confessionem ingenuam, quae soli Deo fit, vel privatim inter Deum et peccatorem, vel palam in templo, ubi generalis illa peccatorum confessio recitatur, sufficere .... Si quis vero peccatorum mole et tentationibus perplexis oppressus, velit consilium, institutionem et consolationem privatim, vel a ministro ecclesiae, aut alio aliquo fratre, in lege Dei docto, non improbamus. Von einer eigentlichen Beichte aber verlautet im 25. Art. (de aegrotantium consolatione vel visitatione) nichts. Doch ist dabei zu bemerken, daß mehrere Kirchenordnungen, nicht blos die englische, die Krankencommunion, unter Theilnahme einiger Bekannten oder Verwandten, und dabei auch die von Calvin empfohlene Privatbeichte gestatten. Vergl. Daniel, Codex Liturg. III. p. 200. Was die Absolution betrifft, so beruht diese nach protestantischer Ansicht auf der Schlüsselgewalt (zu binden und zu lösen), die Christus seiner Kirche, der von seinem Geist erfüllten Gemeinde der Heiligen, gegeben hat, und ist daher eine feierliche Declatation zunächst im Namen der heiligen Kirche, aber dann auch im Namen Christi und Gottes, daß dem Beichtenden unter der Bedingung des Glaubens seine Sünden von Gott vergeben sind, aber nicht ein richterlicher Ausspruch des Priesters, wie die Katholiken meinen. Vergl. Schmalk. Art. III, 7: Die Schlüssel sind ein Amt und Gewalt der Kirchen von Christo gegeben, zu binden und zu lösen die Sünde — — und dieweil die absolutio privata von dem Amt herkömmt der Schlüssel, soll man sie nicht verachten, sondern hoch und werth halten wie alle Aemter der christl. Kirchen." „Aber ebendarum kann auch in der Noth (in casu necessitatis) ein schlechter

Laie einen andern absolviren" (nach Matth. 18, 20.: wo zwei oder drei ꝛc.), s. a. a. O. p. 353. [2]) Also nicht weil der Priester mit der clavis scientiae den Zustand des Beichtenden untersucht und nun kraft seines Amts die Macht loszusprechen hat, thut er das Letztere hier als Richter an Gottes Statt, sondern weil er Verwalter des der Kirche im Wort und in den Sacramenten gegebenen Gnadenschatzes im Auftrag derselben ist, exhibirt er hier, gerade so wie bei der Predigt und den Sacramenten, die göttliche Verheißung der Sündenvergebung als Diener der Kirche dem Beichtenden, damit dieser sie im Glauben sich aneigne als einen gewissen Trost aus Gottes Wort, und nicht zweifle, daß, so er glaubt, ihm seine Sünden vergeben sind im Himmel. Das Wort, das er dabei nach dem kleinen Catechismus spricht: „und ich aus dem Befehl unsers Herrn Jesu Christi vergebe dir deine Sünde, im Namen ꝛc.", hat keine andere Kraft, als die Verkündigung der Sündenvergebung aus Gottes Wort in der Predigt und durch einen Laien; der Glaube, der es als Gotteswort annimmt, ist die Bedingung seiner Wirksamkeit. Vergl. dazu Köstlin a. a. O. S. 35. Boerner, p. 408. Chemnit. a. a. O. Loc. X. p. 548. Auch kann bei uns aus der nicht von Christo eingesetzten Privatbeichte (mit dem Bekenntniß so vieler Sünden, als wir eben wollen) natürlich nicht ein Gewissenszwang gemacht werden; sondern wer nicht willig um des Trostes der Absolution willen kommt, der kann es bleiben lassen, obwohl er darin nicht christlich handelt. Vergl. den Anhang z. gr. Catech. (eine Vermahnung zur Beichte) im deutschen Concord.-Buche, Leipz. Ausg. p. 800. Luther, in Formula Missae (1523): De confessione autem privata ... sentio, esse eam scilicet nec necessariam nec exigendam, utilem tamen et non contemnendam. So wurde

---

2) Luther (Opp. Jen. II, 582.): Claves sunt totius ecclesiae et cujuslibet membri ejus; „wer da glaubt, hat den heil. Geist: darum ein jeglicher Christ hat die Gewalt, — die Sünde zu behalten oder zu erlassen"; und anderwärts: der Geistliche übe sie öffentlich im Dienst der Kirche, wo sie aber nicht mehr Kraft habe, als wenn sie privatim (in mutuo colloquio et consolatione fratrum, Art. Sm. p. 329.) ein Laie übe. Vergl. dazu Jul. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche, Stuttg. 1853. S. 27 ff.

auf Luther's Anrathen die Privatbeichte, bei der man die gewöhnliche, auswendig gelernte Bekenntnißformel noch mit einigen Sünden aus seinem Gedächtniß nach Belieben ausfüllte, in der lutherischen Kirche anfangs beibehalten, insonderheit um die rohe Jugend, die Einfältigen und Unwissenden in den Geboten und dem Glauben mit examiniren zu können („denn um der Verständigen willen, wie unser Pfarrherr, M. Philipps ... thun wir solches nicht, die wissen was Sünde ist, von denen fordern wir deren keins", sagt Luther); aber weil die liebe Jugend in der Folge doch fester im Katechismus und religiöse Bildung allgemeiner wurde, die Privatbeichte für die Geistlichen sehr beschwerlich war und nicht nur von den Reformirten, sondern auch von den Mystikern und Pietisten angefochten wurde, kam sie in manchen Ländern schon frühzeitig (in Hessen 1657, in Preußen 1699) in Wegfall, während sie in Würtemberg nie gewöhnlich gewesen war [3]). —

Die griechische Kirche verlangt zur Buße, die ihr auch ein Sacrament ist, ebenfalls die Ohrenbeichte und Satisfactionen durch Gebet, Fasten und Almosen, sie verwirft aber den Ablaß und das Fegefeuer.

---

3) Ueber ihre Geschichte vgl. noch Daniel a. a. O. II, c. 6. p. 349—359; über ihre Wiedereinführung das Referat D. Ackermann's in den Verhandlungen des 5. evang. Kirchentages zu Bremen (1852) S. 58 ff., wo es mit Recht heißt daß hier mit Verordnungen nicht geholfen werden kann, aber den Trostbedürftigen die Möglichkeit der Privatbeichte wieder geboten werden muß. Dabei möchte aber die Formel des kl. Catechismus: „und ich aus dem Befehl Jesu Christi vergebe dir" ꝛc., die ganz der seit Thomas von Aquino († 1274) eingeführten jetzigen katholischen entspricht und zu sehr der Mißdeutung ausgesetzt ist, wieder in die altkatholische, bis auf Innocenz III. gewöhnliche umgebildet werden: „Der allmächtige Gott erbarme sich deiner und vergebe dir alle deine Sünden, er erlöse dich von allem Bösen und stärke dich in allem Guten ꝛc. ... gehe hin in Frieden!" Daniel I, 290. — Ueber die erst seit Innocenz III. (1215) statt der frühern freiwilligen Privatbeichte eingeführte und jährlich wenigstens einmal zu leistende Ohrenbeichte vergl. das lehrreiche Schriftchen von Steitz: wie beweisen die Jesuiten die Nothwendigkeit der ꝛc. 5. Auflage, Frkf. a. M. 1853.

II. Die Confirmation (Firmelung, Chrisma) ward in der ältesten Kirche gleich nach der Taufe an den Neophyten von dem Priester mit Salbung und Handauflegung vollzogen, und das ist, mit Ausnahme der Handauflegung, noch heute Praxis der griechischen Kirche. In der römischen aber wird die Firmelung nur schon verstandesreifern Kindern, in ihrem 12. oder von ihrem 7. Lebensjahre an, und zwar wegen der damit verbundenen apostolischen Handauflegung nur von den Bischöfen ertheilt. Sie ist dort wie hier ein Sacrament, das zur Vollendung der Taufgnade, zur Reife und Stärkung des geistlichen Lebens im Kampfe mit den Feinden unsers Glaubens und unserer Tugend dient und einen unauslöschlichen Charakter eindrückt. Conc. Trid. Sess. 7, can. 1—3. Cat. Rom. II, p. 510. (bei Danz): Confirmationem a Ecclesia hoc Sacram. idcirco vocari, docendum est, quoniam qui baptizatus est, cum ab Episcopo sacro Chrismate ungitur, additis solennibus illis verbis: „Signo te signo crucis, et confirmo te Chrismate salutis, in nomine Patris“ etc., nisi aliud Sacramenti efficientiam impediat, novae virtutis robore firmior atque adeo perfectus Chr. miles esse incipit. — p. 512: cujus virtute fideles augescunt et perfectum animi robur assumunt. — p. 518: Baptismi gratiam perficit. Dabei sagt der Catech. Rom. p. 513: „daß die Confirmation mit ihrem ganzen Ritus von Christus eingesetzt sei, folge schon daraus, daß sie ein Sacrament sei, welches nur von Gott eingesetzt werden könne; aber es werde ihrer auch Ephes. 4, 30, Röm. 5, 5 und selbst Psalm 132, 2. gedacht (!). Doch wird p. 517 zugegeben, daß sie nicht unbedingt nothwendig zur Seligkeit sei. Die Salbung geschieht nach Gebet unter Handausbreitung mit geweihtem (balsamischen) Oel an der Stirn in Form des Kreuzes (gewöhnlich in der Pfingstzeit), darauf wird dem so zum Streiter Christi Gezeichneten und Geweihten ein leichter Backenstreich gegeben, zum Zeichen, daß er bereit sein soll um Christi willen Alles zu tragen, mit den Worten: pax tecum.

Die Protestanten läugnen, daß die Confirmation von Christo oder den Aposteln angeordnet und ein Sacrament sei, und verwerfen den abergläubischen ritus der Salbung. Apol. A. C. p. 201: Confirm. et extrema unctio sunt ritus accepti a patribus,

quos ne ecclesia quidem tanquam necessarios ad salutem requirit, quia non habent mandatum Dei. Conf. Helv. II, 19: sunt inventa hominum, quibus nullo cum damno carere potest ecclesia. Doch wollten ſchon die Reformatoren eine vom Aberglauben der kathol. Kirche gereinigte Confirmation für nützlich gelten laſſen. Conf. Saxon. p. 264. (im Corp. Philippico): Vetustas hos ritus longe aliter exercuit ... Fiebat exploratio doctrinae, in qua singuli recitabant summam doctrinae et palam profitebantur se improbare furores Ethnicos et haereticos et velle se esse et manere verae Eccl. membra etc. Hic mos erat utilis ad erudiendos homines et retinendos in vera agnitione Dei. — Mel. Loc. Theol. p. 494: Utile autem esset, explorationem et professionem doctrinae fieri et publicam precationem pro piis. Calvin Inst. 4, 19. 4. Declar. Thorun. 2, 14. 1. Chemnit. a. a. O. 2, 3. 25. Wie ſie daher die anglikaniſche Kirche in der von Mel. angegebenen Weiſe vom Anfange mit aufgenommen hat (und zwar mit Ueberweiſung derſelben an die Biſchöfe), ſo iſt ſie ſeit dem Anfange des 17. Jahrh. auch in der lutheriſchen Kirche nach und nach überall eingeführt worden und auch in den meiſten reformirten Kirchen, wo ſie nicht beibehalten worden war; in Schottland aber will man ſie nicht.

III. Die Ehe (matrimonium) erklärt die Trid. Synode (Sess. 24.) auf Grund von Epheſ. 5, 32 (magnum hoc est mysterium [sacramentum]) für ein Sacrament, cujus gratiam, quae naturalem amorem perficeret et indissolubilem unitatem confirmaret conjugesque sanctificaret, ipse Christus, sacramentorum institutor et perfector, sua nobis passione promeruit, und der Cat. Rom. nennt als beſondere Gaben der Ehe: 1) legitime Kindererzeugung und chriſtliche Kindererziehung, 2) gegenſeitiges inniges Vertrauen (fidelitas quaedam, qua mutuo vir uxori et uxor viro se ita obstringit, ut etc.), und 3) unauflösliche Verbindung der Ehegatten, denn ſie können wohl getrennt, ſeparirt werden, aber nicht förmlich geſchieden; das Eheband kann nicht diſſolvirt werden, es findet kein eigentlich divortium ſtatt, nach welchem der unſchuldige Theil wieder heirathen könnte, ſelbſt nicht bei erwieſener Klage des Ehebruches. C. Trid. 24, can. 7. Und der Cat. Rom. ſtützt ſich dabei auf Chriſti Ausſpruch: Matth. 19, 9.

und ſagt, daß die Gewißheit, nicht wieder heirathen zu dürfen, viel dazu beitrage, daß man bei der Wahl mit mehr Ernſt zu Werke gehe, in der Ehe ſeinen Zorn mäßigen lerne und auch nach eingetretener Scheidung ſich oft wieder verſöhne (p. 628. bei Danz). Das Concil unterſagt aber die Ehe allen Geiſtlichen (canon 9: si quis dixerit, clericos in sacris ordinibus constitutos vel regulares castitatem solenniter professos posse matrimonium contrahere — anath. sit); es beſtätigt in dem decretum de reformatione Matrimonii die altteſtamentlichen Eheverbote und fügt den verbotenen Verwandtſchaftsgraden noch den wegen geiſtlicher Verwandtſchaft (cognatio spiritualis) zwiſchen dem Pathen einer Perſon und dieſer und ihren Eltern bei.

Die griechiſche Kirche erkennt in der Ehe auch ein Sacrament, erklärt ſie aber bei erwieſenem Ehebruch für auflöslich, erſchwert die zweite und dritte Ehe und verbietet gänzlich die vierte. Den niedern Weltgeiſtlichen gebietet ſie zu heirathen (1. Tim. 3, 2.), aber keine Wittwe, ſondern eine Jungfrau, und die zweite Ehe unterſagt ſie ihnen; den Kloſtergeiſtlichen aber und höhern Clerikern, die aus der Mitte derſelben genommen werden, verbietet ſie zu heirathen.

Die proteſtantiſche Kirche ehrt die Ehe als eine göttliche Ordnung und die kirchliche Einſegnung als einen heilſamen, erbaulichen Gebrauch und geſtattet nach Trennung derſelben dem unſchuldigen Theile die Wiederverheirathung. Apol. p. 202: Matrimonium non est primum institutum in N. T., sed statim initio, creato genere humana. Habet autem mandatum Dei, habet et promissiones, non quidem proprie ad N. T. pertinentes, sed magis pertinentes ad vitam corporalem, quare si quis volet sacrament. vocare, discernere tamen a prioribus illis debet, quae proprie sunt signa N. T. et sunt testimonia gratiae et remissionis peccatorum. — Art. Smalc. p. 355: Injusta est traditio, quae prohibet conjugium personae innocenti post factum divortium. F. C. art. 12. p. 625. verwirft es als einen anabaptiſtiſchen Irrthum, daß Eheleute wegen verſchiedener Religion geſchieden werden können (ebenſo auch Conc. Trid. 24, can. 5.). Dabei verwirft ſie aber auch das Cölibatsgebot für die Geiſtlichen und die Behauptung des trid. Concils, esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu, quam

jungi matrimonio. Vergl. C. A. II, art. 2: de conjugio Sacerdotum; Apol. art. 11., p. 236 ff. Art. Sm. p. 334. Ueber die gleichen Anſichten der reformirten Kirche ſ. Conf. Helv. I, 28. (de sancto conjugio) und Helv. II, 29: Qui coelitus donum habent coelibatus, ita ut ex corde vel toto animo puri sint ac continentes ... serviant in ea vocatione domino. .... Aptiores autem hi sunt curandis rebus divinis, quam qui privatis familiae negotiis distrahuntur. Quod si adempto rursus dono ustionem senserint durabilem, meminerint verbi apostolici, Melius est nubere, quam uri. Conjugium enim (incontinentiae medicina et continentia ipsa est) institutum est ab ipso domino Deo etc.

IV. Die letzte Oelung (extrema unctio) wird in der römiſchen Kirche Kranken in Sterbensgefahr gegeben, ſo lange ſie noch den Gebrauch ihrer Vernunft haben, und kann in einer andern Krankheit wiederholt werden. Augen, Ohren, Naſe, Mund, Hände, Füße und (bei Männern) die Lenden werden kreuzweiſe mit geweihtem Oele beſtrichen mit der jedesmal wiederholten Formel: per istam sanctam Unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quicquid per visum (per auditum, per odoratum, per gustum et locutionem etc.) deliquisti; vorher können auch die Sacramente der Buße und Euchariſtie gewährt werden. Dieſes Sacrament ſoll nach Conc. Trid. Sess. 14. von Chriſto eingeſetzt ſein (Instituta est sacra haec unctio infirmorum, tanquam vere et proprie sacrament. N. T., a Christo Domino nostro, apud Marcum (6, 13.) quidem insinuatum, per Jacobum (5, 14 ff.) autem apostolum ac Domini fratrem fidelibus commendatum ac promulgatum. Sein Inhalt iſt die Gnade des heil. Geiſtes, cujus unctio delicta, si quae sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit, et aegroti animam alleviat et confirmat, magnam in eo div. misericordiae fiduciam excitando, qua infirmus sublevatus et morbi incommoda ... levius fert, et tentationibus daemonis .... facilius resistit, et sanitatem corporis interdum ... consequitur. a. a. O. cap. 2. Die griechiſche Kirche reicht dies Sacrament (εὐχέλαιον) auch den nicht Todtkranken und auf Verlangen mehrmals zur Vergebung der Sünden und zur Wiederherſtellung der Geſundheit. Die proteſtan-

tiſche Kirche verwirft es als einen abergläubiſchen Ritus. Apol. p. 201. Conf. Helv. II. c. 19. Declar. Thor. p. 684: Fatemur, — etiam hodie Ministrorum Ecclesiae officium exigere, ut aegrotos visitent, eosque tam praedicatione Evangelii, quam dispensatione Sacrae Coenae consolentur, ac una cum Ecclesia pro eorum salute orent. Negamus autem 1) cum desierit Donum miraculose sanandi, Ritum hunc Unctionis amplius esse ... utilem 2) esse Sacram. N. T. a Chr. institutum.

V. Die Prieſterweihe (Sacramentum Ordinis). Von ihr ſagt das trident. Concil sess. 23, cap. 1: Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege extiterit. Cum igitur in N. T. sanctum eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione cath. ecclesia acceperit; fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est. Hoc autem ab eodem Domino Salvatore n. institutum esse, atque apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sang. ejus, nec non et peccata dimittendi et retinendi, sacrae litterae ostendunt et catholicae eccles. traditio semper docuit. Cap. 3: die Ordinatio ſei ein Sacrament, durch welches Gnade mitgetheilt werde (gratiam conferri, 2. Timoth. 1, 6. 1. Tim. 4, 14.). Cap. 4: in Sacramento Ordinis, sicut et in Bapt. et Confirmat. character imprimitur, qui nec deleri nec auferri potest, ſodaß die Ordinirten nicht wieder Laien werden können; nur die Biſchöfe können die Weihe ertheilen und ohne dieſe Weihe kann kein von der weltlichen Obrigkeit Berufener ein geiſtliches Amt verwalten. Die Spitze des Prieſterthums iſt der Episcopat, der die Kirche regiert. Es giebt ſieben Stufen des Clericats (ordines), vom Thürhüter- u. Lectoren-Amt aufwärts bis zum Prieſteramt, und ſieben Weihen, und nach Bellarmin iſt nicht blos die Prieſterweihe ein Sacrament, ſondern jedenfalls auch die der Diakonen und gewiſſermaßen auch noch die der Subdiakonen (sacram. ord. c. 5 ff.), obſchon dieſe nicht mit zur Hierarchie gehören. Bei der Prieſterweihe legt der Biſchof ſchweigend den Ordinanden die Hände auf, dann legt er ihnen unter gewiſſen Formeln den prieſter-

lichen Ornat an (die stola mit den Worten: accipe jugum Domini, jugum enim ejus est suave, und die casula mit den Worten: accipe vestem sacerdotalem, per quam caritas intelligitur etc.), hierauf salbt er ihnen, nach dem Gesang: Veni creator Spiritus etc. die Hände (mit den Worten: Consecrare et sanctificare digneris, Domine, manus istas per istam unctionem etc.), dann giebt er ihnen den Kelch mit dem Hostienteller in die Hand und spricht: accipe potestatem offere sacrificium Deo etc., und zum Schluß legt er ihnen beide Hände auf, dazu sitzend, und spricht: accipe Spiritum S.: quorum remiseris peccata etc. [4]). Die griechische Kirche lehrt von der Priesterweihe (χειροτονία) ziemlich dasselbe.

Die protestantische Kirche verwirft die Idee eines zwischen Gott und den Menschen vermittelnden Priesterthums und hat auch die Ordination nicht als ein gnadenmittheilendes Sacrament, sondern nur als eine feierliche Weihe, d. h. Benediction, unter Gebet und Handauflegung beibehalten, obschon die Apologie sie in einem gewissen Sinne als Sacrament gelten lassen will. Apol. p. 201: Sacerdotium intelligunt adversarii non de Ministerio verbi et Sacr. aliis porrigendorum, sed ... de sacrificio, quasi oporteat esse in N. T. sacerdotium simile Levitico, quod pro populo sacrificet etc. — — Si autem Ordo de Ministerio verbi intelligatur, non gravatim vocaverimus Ordinem Sacramentum. Nam ministerium verbi habet mandatum Dei et habet magnificas promissiones. — Conf. Helv. II., c. 19: Ordinationem ministrorum non papisticam quidem illam sed apostolicam .... agnoscimus institutum esse Dei utile, sed non sacramentum. c. 18: Qui electi sunt .... ordinentur a senioribus cum orationibus publicis et impositione manuum. — Art. Smalc. p. 352: Cum jure divino non sint diversi gradus episcopi et pastoris, manifestum est, ordinationem a pastore in sua ecclesia factam jure divino ratam esse. Vergl. dazu den §. von den Kirchendienern.

---

4) Daniel Cod. liturg. I, 237—242.

Neunter Abschnitt.

Von der Kirche.

§. 35.

Wesen und Begriff der Kirche.

Wenn in der protestantischen Lehre die beiden Grundsätze von der alleinigen Schriftautorität und dem allein rechtfertigenden Glauben von so principieller Bedeutung sind, daß der eine alle Lehren stützt und trägt und der andere sie alle durchdringt und beseelt, so nimmt im katholischen System diese wichtige Stelle, wie schon in der Einleitung zum 2. Theil gesagt worden, die Lehre von der Kirche, als der obersten Glaubensautorität und unumgänglichen Heilsvermittlerin, ein, so daß sie hier das ganze System zugleich stützt, trägt, vollendet und wie ein Ring zusammenhält, und es ist daher an eine Vereinigung beider Kirchen, der protestantischen und der katholischen, nicht zu denken, so lange die erstere nicht ihr Schrift- und Glaubensprincip und die letztere nicht ihren unbedingten Glauben an sich selber aufgiebt.

Eine gewisse Uebereinstimmung zwischen beiden Kirchen ist allerdings auch hier wieder vorhanden. Beide lehren, daß es allezeit eine Kirche Gottes auf Erden gegeben hat und geben wird, daß die des N. T.'s von Gott selber durch Christum gestiftet worden ist (durch Christum eigentlich schon durch Anordnung des Predigtamtes und durch die Einsetzung der Sacramente), daß sie durch den heil. Geist allezeit regiert und im rechten Glauben erhalten wird und es mit ihr eigentlich oder zuletzt auf eine Gemeinde der Heiligen abgesehen ist, die als solche in dieser Welt nicht zur concreten Erscheinung kommt. Beide lehren, daß die wahre Kirche nur eine ist, die im Glauben einige, heilige, allgemeine und apostolische, außer der man nicht selig werden kann. Aber dabei kommt es doch zwischen beiden zu einer principiellen Differenz gleich bei der Frage: was nun die Kirche wesentlich und principaliter ist, und welches Moment im Begriff derselben die meiste Wichtigkeit hat. Die Pro-

testanten allesammt bis auf die Socinianer halten sich an die Idee der Kirche und sagen, daß sie wesentlich eine Gemeinde der Wiedergebornen oder wahrhaft Gläubigen sei; die Katholiken aber, zwar auch an eine solche unsichtbare Gemeinde glaubend, aber sie als eine concrete, geschlossene Gesellschaft erst im Himmel in der Form der triumphirenden Kirche erwartend, halten sich bei Bestimmung des Wesens der Kirche Christi auf Erden an die äußere Form, in der sie als ein göttliches Gnadenmittel-Institut und eine demselben einverleibte eng verbundene Gesellschaft von Christo gestiftet sein und allezeit existirt haben soll, sagen, daß sich in dieser ihrer Form eben ihr Wesen ausprage, und definiren sie daher ganz nach den äußern Merkmalen, die sie an der ihrigen, als dem realen Gottesstaate, der realen Idealkirche auf Erden, wahrnehmen, als die äußere, sichtbare Gesellschaft aller der Christgläubigen, die der von Christo gestifteten Gnadenanstalt angehören, in welcher mittelst eines fortdauernden, unter der Leitung seines h. Geistes stehenden Apostolates (Episcopates) seine erlösende und heiligende Thätigkeit fortgesetzt wird, und in der Alle denselben Glauben bekennen, dieselben Sacramente haben und dem Papst als ihrem Oberhaupte und Christi sichtbaren Stellvertreter gehorchen. Diese Definition findet sich zwar in ihren symb. Büchern nicht vor, auch nicht so wörtlich in ihren andern Schriften, aber aus ihrer ganzen Auffassung der Kirche ergiebt sich, daß sie so die richtige ist. Gewöhnlich definiren sie die Kirche blos als die und die äußere Gesellschaft, ohne sie geradezu mit eine Gnadenmittelanstalt zu nennen, aber aus ihrer ganzen Lehre erhellt, daß sie ihnen das eben wesentlich und principaliter ist, die mater fidelium, und daß sie sie als Gesellschaft nur definiren, um die äußern Merkmale derer anzugeben, die als ihre Kinder zu betrachten sind. Die Kirche ist ihnen so identisch mit dem kirchlichen Amt oder dem Priesterthum und steht über der Gesellschaft der Gläubigen, als deren Erzieherin und Heilsspenderin, die durch ihre Gnadenmittel selig macht, und als die höchste Auctorität in Sachen des christlichen Glaubens und Lebens. Und dabei behaupten sie von der äußern Form, in der sie von jeher bestanden, daß diese von Christo ebenso, wie ihr inneres Glaubensleben, stamme und das Wesen derselben in seiner ganzen Gnadenfülle in sich enthalte und zur Erschei-

nung bringe, ſo daß ihnen die Kirche gerade in dieſer äußern Form die wahre iſt und das innere Glaubensleben ihrer Glieder nicht bei der Begriffsbeſtimmung der Kirche als der wahren in Betracht kommt, noch bei der allgemeinern Frage, ob alle, welche die äußern Merkmale des rechten Glaubens, der rechten Sacramente und des kirchlichen Gehorſams haben, auch ſchon deshalb wahre Glieder der wahren Kirche ſind (denn das ſind ſie unbedingt, ſo wahr dieſe beſtimmte ſichtbare Kirche die wahre iſt), ſondern nur bei der beſondern Frage, ob die Gottloſen auch ganz in der Weiſe und in dem Sinne wahre Mitglieder dieſer wahren ſichtbaren Kirche ſind, wie die Frommen. Denn hier, ſagen ſie, ſei allerdings ein Unterſchied zu machen; Mitglieder der wahren Kirche ſeien ſie alle, aber die erſtern ſeien erſt für das Reich Gottes droben zu erziehen und ſtänden der Seligkeit deſſelben ferner, als die, welche für daſſelbe blos fortgebildet zu werden brauchten, doch trotz der Beimiſchung von jenen bleibe die ſichtbare katholiſche Kirche, was ſie ſei, die wahre. Und zum weitern Beweiſe deſſen berufen ſie ſich auf die Merkmale, die der wahren zukommen, auf die der Einheit, der Allgemeinheit, des Alterthums oder der Apoſtolicität und der Heiligkeit, welche alle eben nur ihrer Kirche zukommen ſollen, während die lutheriſche Kirche dieſelben ſich auch vindicirt, wenn auch in einem etwas andern Sinne. Sie ſagen, die katholiſche Kirche ſei in Wahrheit eine einige wegen ihrer Uebereinſtimmung in Lehre, Verfaſſung und Gebräuchen, die katholiſche wegen ihrer allgemeinen Verbreitung und alleinigen göttlichen Berechtigung, die apoſtoliſche wegen der ununterbrochenen Succeſſion ihrer Biſchöfe, die heilige wegen ihrer heiligen und heiligenden Handlungen. Weil ſie aber ſo die wahre ſei, müſſe ſie auch den Ausſprüchen Chriſti zufolge kraft des in ihrem Episkopat fortwaltenden heil. Geiſtes infallibel, über jeden Irrthum in Sachen des Glaubens und der Disciplin erhaben ſein, und es müſſe von ihr in ihrer Sichtbarkeit der Satz gelten: extra ecclesiam nulla salus.

Das trident. Concil hat es für rein überflüſſig gehalten, dieſe Lehre von der Kirche aufs neue feſtzuſtellen, es hat ſie als gewiß vorausgeſetzt und ſo auch den Schein eines Verſuchs vermieden, ſich in ſeiner göttlichen Auctorität vor der Chriſtenheit erſt noch zu legitimiren. Der Cat. Rom. aber handelt von der Kirche bei dem betreffenden Satz des 3. Art. (Lib. I, 3. p. 429 ff. bei Danz), und ſagt dort: Ecclesia,

ut ait S. August., est populus fidelium per universum orbem dispersus: — Ecclesiae autem duae potissimum sunt partes, quarum altera triumphans, altera militans vocatur. — p. 432: Jam in Eccl. militanti duo sunt hominum genera, bonorum et improborum, et improbi quidem eorundem Sacramentorum participes, eandem quoque, quam boni, fidem profitentur, vita ac moribus dissimiles: boni vero in Eccl. dicuntur ii, qui non solum fidei Professione et Communione Sacr., sed etiam Spiritu gratiae et charitatis vinculo inter se conjuncti et colligati sunt, de quibus dicitur: (1. Tim. 2, 19.) cognovit Deus, qui sunt ejus. Possunt vero etiam homines aliquibus conjecturis opinari, quinam hi .... sint; certo autem scire minime possunt. Quare existimandum non est, Christum Salv. de hac Ecclesiae parte loquutum esse, cum ad Eccl. nos remisit, eique ut pareamus, praecepit (Matth. 18, 17.). Nam cum illa sit incognita, cui certum esse poterit, ad cujus judicium confugiendum et cujus auctoritati obtemperandum sit? Bonos igitur et improbos Ecclesia complectitur, quemadmodum et div. literae et Sanctorum virorum Scripta testantur. — p. 433: Haec autem Ecclesia nota est, urbique supra montem sitae (Matth. 5, 14.) comparata, quae undique conspicitur. Nam cum illi ab omnibus parendum sit, cognoscatur necesse est. — Ebendaſelbſt: Quamvis autem bonos et malos ad Eccl. pertinere catholica fides vere et constanter affirmet, ex iisdem tamen fidei regulis ... explicandum erit, utriusque partis diversam admodum rationem esse. Ut enim paleae cum frumento in area confusae sunt ... ita etiam mali in Eccl. continentur. Ex quo fit, ut tria tantummodo hominum ab ea excludantur: primo Infideles (Ethnici), deinde Haeretici et Schismatici, postremo Excommunicati. — p. 434: Prima (hujus eccles.) proprietas in Symb. Patrum describitur, ut Una sit: una enim, inquit (Cantic. 6, 8.) est columba mea etc. Vocatur autem una tanta hominum multitudo... ob eas causas, quae ab Ap. (Eph. 4, 5.) scriptae sunt: unum enim Dominum, unam fidem, unum baptisma tantum esse praedicat. Unus est etiam ejus rector ac gubernator, invi-

sibilis quidem Christus — — — visibilis autem is, qui Romanam Cathedram Petri Apostolorum Principis legitimus successor tenet; de quo fuit illa omnium Patrum ratio et sententia consentiens, hoc visibile Caput ad unitatem Eccl. constituendam et conservandam necessarium fuisse. — p. 436: Appellatur autem sancta, quod Deo consecrata dedicataque sit — — quod veluti corpus cum sancto capite Chr. Dom., totius sanctitatis fonte, conjungitur, a quo Spiritus Sancti charismata et div. bonitatis divitiae diffunduntur. — Catholica, nempe universalis, quoniam a solis ortu usque ad occasum unius fidei splendore diffunditur — — — et quod omnes, qui salutem aet. consequi volunt, eam tenere atque amplecti debeant. — Apostolica, siquidem ejus doctrina veritas est, non recens, neque nunc primum orta, sed ab Apostolis jam olim tradita. — p. 438: Haec una Ecclesia errare non potest in fide ac morum disciplina tradenda, cum a Sp. S. gubernetur. — Vergl. dazu: Profess. fidei Trident. p. 309: Sanctam cath. et apost. Romanam Ecclesiam omnium Ecclesiarum matrem et magistram agnosco, Romanoque Pontifici, beati Petri, Apostolorum principis, successori ac Jesu Chr. vicario, veram obedientiam spondeo ac juro. — Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest — — veraciter teneo. — Conc. Trid. sess. 5 (de peccat. orig.): Fides nostra catholica, sine qua impossibile est placere Deo. — Bellarmin eccl. mil. c. 2: Nostra sententia est, ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum, ejusdem chr. fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, romani pontificis. Ex qua definitione facile colligi potest qui homines ad eccl. pertineant, qui vero ad eam non pertineant. Tres enim sunt partes hujus definitionis. Professio verae fidei, sacramentorum communio et subjectio ad legitimum pastorem, rom. pontificem. — — Hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quod omnes aliae

requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in ecclesia et propterea ecclesiam veram invisibilem faciunt, nos autem et credimus, in ecclesia inveniri omnes virtutes, fidem, spem, caritatem et ceteras, tamen ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae ecclesiae ... non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum professionem fidei etc. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae aut respublica Venetorum.

Indeſſen liegt das Hauptgewicht in dem katholiſchen Kirchenbegriff nicht ſchon darin, daß die wahre Kirche etwas Sichtbares iſt, ſondern erſt darin, daß bei dieſer äußern, ſichtbaren Kirche eben auch hauptſächlich mit die repräſentative, hierarchiſche und monarchiſche Form und Verfaſſung, in der ſie von jeher als eine göttliche Gnadenanſtalt unter der Leitung eines von Gott eingeſetzten und fortwährend vom h. Geiſt regierten Epiſkopats geſtanden, nothwendig mit zu ihrem Weſen gehört, ſo daß eben nur dieſe Epiſkopatskirche die wahre, im Beſitz aller Wahrheit und aller Gnaden iſt und der ſie regierende und repräſentirende Epiſkopat, in deſſen Händen alle Kirchengewalt ruht, nach unten ſeine Diener an den Prieſtern, den Hirten und Vorſtehern der einzelnen Gemeinden, und nach oben ſeine Spitze und ſeinen nothwendigen Einheitspunkt in dem römiſchen Biſchof oder Papſt, als dem Nachfolger des Apoſtelfürſten Petrus hat. Vergl. über den letztern: Conc. Trid. sess. 6. decr. de reform. c. 1. Dei in terris vicario; Sess. 23, can. 8, Sess. 25. u. 22., daß ihm die Beſtätigung der Biſchöfe, wie die Beſtimmung über Ablaßertheilung und über die communio sub utraque zukomme; Cat. Rom. 1, 10, 11 f.: Fuit illa omnium patrum ratio et sententia, hoc visibile caput ad unitatem eccles. constituendam ... necessarium esse. — Bellarmin, de summo pontifice libr. quinque, (controversiar. fidei tom. I, 273 ff.), ſucht zu beweiſen, daß die monarchiſche Verfaſſung die beſte und auch von Chriſto ſelber ſeiner Kirche gegeben ſei, indem dieſer nach Matth. 16, 18 f. und Joh. 21, 15 f. den Petrus zum ſichtbaren Oberhaupt und Monarchen der Chriſtenheit verordnet habe, und zwar, damit ſeine monarchiſche Gewalt und Würde für alle Zeit an den Biſchofsſtuhl zu Rom gebunden ſei.

Im 4. Buche handelt er dann de potestate spirituali des Papstes, die er darein setzt, daß derselbe der Urinhaber aller kirchlichen Gewalt und Jurisdiction sei, der allein seine Gewalt unmittelbar von Gott habe, und daß er in Sachen des Glaubens und der Disciplin in seinen Entscheidungen infallibel sei; und im 5. Buche schreibt er ihm auch bedingungsweise, wenn es sich um geistliche Dinge mit handelt, summam potestatem disponendi de temporalibus rebus omnium christianorum zu. Doch sind die katholischen Würdenträger und Gelehrten über diese geistliche und weltliche Machtvollkommenheit nicht ganz einig. Die Anhänger des Papalsystems sehen in dem Papst den Urinhaber aller kirchlichen Gewalt und in den Bischöfen nur seine Delegaten und lassen ihn über den ökumenischen Concilien stehen, welches letztere Bellarmin nicht gerade will (de verbo Dei 3, 3: concilium episcoporum confirmatum a summo ... pastore, 3, 10: concilium vel pontificem docentem ex cathedra); die Anhänger des Episkopalsystems betrachten den Papst nur als primum inter pares, schreiben ihm nur einen suprematum ordinis und die Cura universalis ecclesiae zu und sagen, daß er nur mit Zustimmung allgemeiner Synoden Entscheidungen in Glaubenssachen und kirchlichen Einrichtungen treffen könne und daß die von ihm bestätigten Bischöfe in ihren Sprengeln jure divino regieren.

Die griechische Kirche erkennt den römischen Papst nicht als das Oberhaupt der Christenheit an, überhaupt keinen sterblichen Menschen, sondern allein Christum, dessen Vikare die Bischöfe sind, unter denen die vier Patriarchen den höchsten Rang haben; sonst aber hat sie denselben äußerlichen und hierarchischen Kirchenbegriff, wie die römische Kirche. Vergl. Dosith. Conf. p. 436 (bei Kimmel): Credimus eam, quae vocatur seu potius quae vere est sancta cath. et ap. ecclesia ... omnes prorsus in Chr. fideles comprehendere, eos videl., qui ad patriam nondum pervenere. — p. 443: Credimus ecclesiae cath. membra omnes ac solos esse fideles, eos nimirum, qui Salvatoris Chr. fidem, ab ipso Chr. et ab App. nec non ab sanctis synodis oecumen. traditam, firma mente servant illibatam, quamvis eorum aliqui variis peccatis sint obnoxii (was zur Ergänzung der Citate bei Guerike und Winer dienen mag). — p. 436:

Hujus autem cath. ecclesiae quum universim ac perenniter caput esse mortalis homo non possit, caput est ipse Dom. n. J. Chr. — p. 437: Ita necessaria est in eccl. dignitas episcopalis, ut, ea submota, neque ecclesia neque christianus aliquis esse aut dici possit. Quippe apostolorum successor episcopus ... viva Dei imago est .... et fons omnium ecclesiae sacramentorum ... Porro quam homini respiratio et sol mundo, tam necessarius in eccl. nobis videtur episcopatus. Darnach kann man ſich das Andere, daß dieſe Kirche infallibel (413. 444) und allein ſeligmachend (442) iſt, ſchon denken. Nach der Conf. Orthod. p. 156. iſt eigentlich die Kirche von Jeruſalem als die Mutter aller andern dem Range nach die erſte; über den einzelnen Biſchöfen ſtehen die ökumeniſchen Synoden, p. 159.

Dagegen legen nun die lutheriſchen Symbole (wie überhaupt alle proteſtantiſchen) bei ihrem Begriff von der Kirche das Hauptgewicht auf die innere Seite, das Glaubensleben derſelben, auf die innige Gemeinſchaft der Gläubigen mit Chriſto, ihrem unſichtbaren und alleinigen Haupte, durch welche die Kirche erſt ſei, was ſie ſein ſolle, der myſtiſche, geiſtliche Leib Chriſti (Epheſ. 4, 16; 1, 22 f. 5, 25 f. 1 Petr. 2, 4 ff.) Sie lehren daher, daß dieſelbe eigentlich und vornämlich (proprie et principaliter) als die Verſammlung oder Gemeinde aller Gläubigen und Heiligen auf der ganzen Erde aufgefaßt werden müſſe, die mit einander äußerlich und erkennbarer Weiſe durch die reine Lehre des Evangelii und die rechte Verwaltung der Sacramente und innerlich und unſichtbarer Weiſe durch die Gemeinſchaft des h. Geiſtes verbunden ſind[1]). Vergl. C. A. art. 7: Item docent, quod una Sancta Ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem Ecclesia congregatio Sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacra-

1) Daß Luther dieſen Begriff auf Grund ſeiner Lehre vom allein ſeligmachenden Glauben ſchon ſeit 1518 gehabt und im Ganzen immer feſtgehalten hat, ſ. bei Schenkel a. a. O. III, 120 ff und noch deutlicher bei Köſtlin, Luthers Lehre von der Kirche, Stuttg. 1853. S. 5 ff. 79 ff.

menta. Et ad veram unitatem Ecclesiae satis est consentire de doctrina Evang. et administ. Sacr.. — Art. 8: Quanquam Ecclesia proprie sit congregatio Sanctorum et vere credentium: tamen, cum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint, licet uti Sacramentis, quae per malos administrantur... Damnant Donatistas et similes, qui negabant licere uti ministerio malorum in Ecclesia etc. — Apol. art. 4., p. 144: Adjecimus octavum articulum, ne quis existimaret nos segregare malos et hypocritas ab externa societate Ecclesiae... Concedimus enim, quod sint membra Ecclesiae secundum externam societatem signorum ecclesiae, h. e. verbi, professionis et Sacramentorum... At Eccl. non est tantum societas externarum rerum ac rituum; sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et Spir. S:, in cordibus, quae tamen habet externas notas ut agnosci possit, videl. puram Evangelii doctrinam etc... Et haec ecclesia sola dicitur corpus Christi (Eph. 1, 22 f.) Vergl. dazu gr. Katechism. p. 499: Commun. Sanct. iſt nichts anders, denn die Gloſſe oder Auslegung, da jemand hat wollen deuten, was die chriſtliche Kirche heiße; dafür haben die Unſern, ſo weder lateiniſch noch deutſch gekonnt haben, gemachet: Gemeinſchaft der Heiligen... Aber recht deutſch zu reden, ſollt es heißen: eine Gemeine der Heiligen, d. i. darin eitel Heilige ſind, oder noch klärlicher, eine heil. Gemeine (worin ihm aber Calvin nicht folgt). Art. Smalc. p. 335: Puer septem annorum novit hodie, quid sit Eccl., nempe credentes, Sancti, oviculae audientes vocem pastoris etc.

Die Art, wie hier in unſern Symbolen, im 7. Art. der A. C., der Begriff der Kirche feſtgeſtellt wird, hat in neuern Zeiten, ſelbſt von ſonſt ſehr bekenntnißeifrigen Theologen, wie von Schenkel (III, 195 ff) und Ebrard (II, 416), manche ſehr ſcharfe und bittere Beurtheilung erfahren; jener nennt ſie im höchſten Grade unklar und dieſer einerſeits ſeparatiſtiſch, dabei ganz die gleichlautende Erklärung der Conf. Bas. überſehend, und anderſeits papyropapiſtiſch. Und in der That hält es ſchwer, aus unſern Symbolen einen ganz klaren, harmoniſchen und vollſtändigen Begriff der Kirche zu gewinnen; aber ſo gar ſchlimm, wie manche jetzt meinen, ſteht es doch

hier mit ihnen nicht, und es möchte deshalb Folgendes wohl in Betracht zu nehmen sein. Erstens haben wir im 7. Art. der Confession keine vollständige Definition der Kirche zu suchen, denn wenn es dort art. 8. heißt (und in der Variata gleich auch art. 7.). daß dieselbe proprie die Gemeinde aller Heiligen auf Erden sei, so weist das schon darauf hin, daß sie sensu latiori noch etwas Weiteres ist, nämlich zunächst eine externa societas signorum Ecclesiae, hoc est verbi, professionis et Sacramentorum, wie das auch die Apologie ausdrücklich sagt, mit dem Bemerken, daß zur Anerkennung dessen der 8. Art. der Confess. hinzugefügt sei (p. 144.). Demnach dürfen wir auch zweitens nicht meinen, daß hier dem Begriff der allgemeinen sichtbaren Kirche ein anderer separatistischer oder rein idealistischer conträr gegenübergestellt werden soll, sondern die Sache verhält sich vielmehr so, daß die Apologie stets von jenem der allgemeinen sichtbaren Kirche ausgeht, die Kirche zunächst äußerlich als societas verbi et Sacramentorum auffaßt und nur statt des dritten äußern Requisites, als welches die Katholiken den äußern Verband mit der römischen Kirche und die Uebereinstimmung mit deren Gebräuchen bezeichnen, ein inneres Requisit der wahren Kirche in der unmittelbaren Vereinigung ihrer Glieder mit Christo durch den Glauben aufstellt und die wahre Kirche nur da realisirt findet, wo es durch den Glauben lebendige Glieder Christi giebt, die Sünder aber und Heuchler ebenso als todte Glieder der Kirche, wie als todte Glieder am geistlichen Leibe Christi betrachtet. Darin aber liegt nun noch keineswegs weder etwas Separatistisches, noch etwas Idealistisches; jenes nicht, weil die Gemeinde der Heiligen nicht der allgemeinen christlichen, blos am göttlichen Wort und den Sacramenten erkennbaren Kirche als eine besondere congregatio gegenübergestellt, sondern als überall in dieser zerstreut und enthalten dargestellt wird[1]) und dieses nicht, weil sie nicht als das bloße Ideal der

1) Gerhard X, 81 (bei Schmid) Nequaquam introducimus duas ecclesias sibi invicem oppositas, ita ut eccl. visibilis et invisibilis sint species sibi invicem contradistinctae. — Non contrarie oppositae sed subordinatae sunt. Nam invisibilis electorum coetus continetur sub visibili congregatione vocatorum, quia extra illum non sunt quaerendi electi.

Kirche, ſondern als etwas Reales, überall Exiſtirendes, als der in der allgemeinen Kirche an allen Orten vorhandene Kern und die Kirche weſentlich conſtituirende Theil angeſehen wird, wie es denn Apol. p. 148. ausdrücklich heißt: Non somniamus nos Platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videl. vere credentes ac justos, sparsos per totum orbem. Et addimus notas puram doctrinam Evangelii et Sacramenta. Et haec ecclesia proprie est columna veritatis. Retinet enim purum evangelium et, ut Paulus inquit, fundamentum, hoc est, veram Chr. cognitionem et fidem, etsi sunt in his etiam multi imbecilles, qui supra fundamentum aedificant stipulas perituras, h. e. quasdam inutiles opiniones, quae tamen, quia non evertunt fundamentum, tum condanantur illis, tum etiam emendantur. Auch ſind ja unter den eitel Heiligen nicht etwa vollkommen Gerechte oder blos die Wiedergebornen in pietiſtiſchem Sinne gemeint, ſondern nach p. 150. der Apolog.: qui vere credunt Evangelio Chr. et habent Spiritum S. (vergl. dazu F. C. p. 675: quod in hac vita tantum primitias Spiritus accepimus, et regeneratio nondum est absoluta, sed solummodo in nobis inchoata), und wiederum wird hier auch unter dem Glauben blos ein lebendiger Glaube an Chriſtum unſern einigen Heiland verſtanden, aber nicht eine ſtrenge Rechtgläubigkeit im Sinn gewiſſer theologiſchen Schulen, wie das aus der oben angeführten Stelle der Apologie (p. 148.) erhellt. Es iſt alſo immer die eine allgemeine ſichtbare chriſtliche Kirche, mit deren Begriff es unſere Symbole in der Weiſe zu thun haben, daß ſie ihn nicht etwa verengern, ſondern erweitern, und auch nicht idealiſiren, ſondern nur durch Aufnahme des weſentlichen Merkmals aller wahren Chriſten ſchriftgemäßer (nach Epheſ. 1, 22 f. 5, 23 f. etc.) formiren wollen, jenes, indem ſie das dritte äußere Merkmal des Unterthanenverbandes mit Rom und der monarchiſchen Kirchenform aufgeben, dieſes indem ſie dafür den ſtärkſten Accent auf die unmittelbare Verbindung aller wahren Kirchenglieder mit Chriſto durch den Glauben legen. Sie bekennen und ſetzen daher ſtets voraus, daß die Kirche zunächſt, äußerlich betrachtet und sensu latiori die Gemeinde aller auf Chriſtum Getauften iſt, die durch das Wort

und die Sacramente verbunden und geheiligt ſind oder werden ſollen und daß dieſe Kirche der Zeit nach das Erſte iſt und erſt aus ihr und durch ſie die innere ſich entwickelt; aber ſie erinnern zugleich, daß ſie eigentlich und weſentlich (sensu proprio, principaliter) immer auch eine mit Chriſto innerlich durch den Glauben aufs engſte verbundene Geſellſchaft, der geiſtliche Leib Chriſti, ſein ſoll[3]), und daß daher die hohen Prädikate der Kirche als der einen, heiligen, katholiſchen und apoſtoliſchen ihr und jeder einzelnen Particularkirche nur inſofern und inſoweit zukommen, als ſie eine ſolche Gemeine der Heiligen iſt oder in ſich enthält, was freilich nicht direct und unmittelbar wahrgenommen und erkannt, aber wohl aus der Reinheit der Lehre und der richtigen Verwaltung der Sacramente geſchloſſen werden kann; denn wo Gottes Wort recht gelehrt wird, da finden ſich auch allezeit Gläubige, die durch daſſelbe geheiligt werden, und wiederum, wo ſolche Gläubige ſind, da wird auch auf das reine Evangelium gehalten. Und ſo haben wir denn allerdings hier einen Begriff der Kirche, dem die rechte Klarheit und Einheit fehlt, weil in ihm die Kirche immer aus einem doppelten Geſichtspunkte aufgefaßt wird, als äußere, durch das Wort und die Sacramente verbundene Geſellſchaft oder begründete Gnadenmittelanſtalt, die als ſolche ſchon, bei aller Miſchung von Guten und Böſen in ihr, gerechten Anſpruch auf den Namen der Kirche hat, und ſo nothwendig und unentbehrlich iſt, daß man außer ihr nicht zum Heil in Chriſto gelangen kann[4]) und als eine innere Gemeinſchaft im

---

8) Gerhard Conf. cath. (bei Schmid p. 481): Non statuimus duas ecclesias, unam veram et internam, alteram nominalem et externam, sed dicimus unam eandemque ecclesiam, totum scil. vocatorum coetum dupliciter considerari, ἔσωθεν scil. et ἔξωθεν, sive respectu vocationis et externae societatis in fidei professione et sacramentorum usu consistentis, ac respectu interioris regenerationis et internae societatis in vinculo spiritus consistentis. Priori modo ac respectu etiam hypocritas... ad eam pertinere concedimus etc.

4) C. A. p. 12: de Baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem. — F. C. p. 827: (Rejicimus errorem Anabaptist.) non esse eam veram et Christianam Ecclesiam, in qua peccatores reperiri

wahren Glauben, die uns erſt des Heils in Chriſto wirklich theilhaftig macht, und als welche die Kirche erſt die wahre, einige, heilige, katholiſche, die Säule der Wahrheit und die mater fidelium (Cat maj. 497) iſt. Beides aber muß im proteſtantiſchen Begriff der Kirche doch feſtgehalten werden, wenn wir nicht einerſeits dem Separatismus und Idealismus und anderſeits dem Katholicismus zu nahe kommen wollen, und darum wird es immer ſchwer halten, ihm eine andere, präciſere und einheitlichere Faſſung zu geben. Daß aber die Conſequenz des Syſtems und das Wohl der Kirche unbedingt eine andere Faſſung erfordert, wie z. B. Köllner meint, können wir darum nicht glauben, weil wir in der ſymboliſchen keine ſolche Vermiſchung des Idealen und Empiriſchen wahrnehmen, wie er, und auch auf andere Ausſtellungen, die an ihr gemacht werden, kein ſo großes Gewicht legen können. Daß die wahre Kirche nach unſerm Begriffe, in Betreff ihrer Mitglieder zuletzt immer wieder etwas Unſichtbares, eine nicht meß- und begrenzbare Größe, wird, weil der ächte Glaube etwas rein Innerliches, nicht Wahrnehmbares iſt, das brauchen wir gar nicht zu läugnen (obſchon es unſere ſymb. BB. durchaus vermeiden, die wahre Kirche geradezu eine unſichtbare zu nennen[5]) und dies erſt ſpätere Theologen thun);

---

tur. — Die Proteſtanten alſo beſtreiten, daß außer einer beſtimmten ſichtbaren Kirche (Particularkirche) kein Heil ſei (denn auch noch in einer falſchen kann man durch den ihr noch inwohnenden Reſt von Wahrheit erleuchtet und geheiligt werden); aber ſie behaupten auch, daß außer der allgemeinen Chriſtenheit kein Heil ſei, und daß man deſſen nur in der communio sanctorum wirklich theilhaftig werde. Cat. maj. 500: Extra christianitatem, ubi evangelio locus non est, neque ulla est peccatorum remissio, quemadmodum nec ulla sanctificatio adesse potest. — p. 503: Quicunque extra Christianitatem sunt, sive Gentiles, sive Turcae, sive Gentes aut falsi etiam Christiani et hypocritae.... in perpetua manent ira et damnatione.

5) Blos einige reformirte Symbole nennen ſie ſo. Melanchthon definirte ſie ſpäterhin gewöhnlich, wie in der Confess. Eccl. Saxon., als: Coetus amplectentium Evangelium Christi et recte utentium Sacramentis, in quo Deus per ministerium Evangelii est efficax et mul-

wir wiſſen, daß ſie nur in einem gewiſſen Betracht ſo genannt werden muß, aber nicht in dem Sinne, daß an ihr Alles unſichtbar, dem Bereich menſchlicher Wahrnehmung und Beurtheilung entrückt iſt. Und wenn man weiter ſagt, daß es bei der Unſichtbarkeit der wahren Kirche keine äußern gewiſſen Merkmale geben könne, an denen man eine ſichtbare Kirche als die wahre und in ihrem Zuſammenhange mit der unſichtbaren erkenne, ſo iſt das zwar in Betreff der Frömmigkeit der einzelnen ihr angehörenden Glieder oder vom coetus der ſichtbaren Kirche zuzugeben, aber nicht von der Kirche in ihrer Objectivität (als Anſtalt), in welcher ſie bei dem größten Mißverhältniß von Guten und Böſen doch die wahre ſein muß, wenn ſie durch das reine Evangelium und die rechte Verwaltung der Sacramente ihren Zuſammenhang mit der Gemeinde der wahrhaft Gläubigen darthut und für dieſe Mitglieder erzieht. Denn es iſt auch hier wieder zu erinnern, daß die wahre Kirche blos in einem gewiſſen Betracht von uns eine unſichtbare genannt und ihr auch eine ſichtbare, der Beurtheilung unterfallende Seite zugeſchrieben wird. Vergl. dazu Baur a. a. O. p. 469 ff. — Bechmanni theol. polem. p. 746: Sciendum est, Ecclesiam Christi in terris adhuc militantem duo includere, unum est fides interior, quam singula Eccl. membra in se habent, et per quam cum Chr. capite suo unita sunt: alterum est externum ministerium verbi et Sacramentorum, per quod fides interior accenditur... et obsignatur;... quaestio igitur est, annon Ecclesia, in qua haec duo dantur, ratione unius, nempe inte-

---

tos ad vitam aeternam regenerat. In quo coetu tamen multi sunt non sancti, sed de vera doctrina consentientes.... Praecipue igitur ex voce doctrinae judicandum est...., quae et ubi sit vera Ecclesia... (Nihil dubium est Ecclesiam alligatam esse ad Evangelium) Corp. Philipp. p. 247 ff. Vergl. Loc. theol. p. 475: Quotiescunque de Ecclesia cogitamus, intuemur coetum vocatorum, qui est Ecclesia visibilis, nec alibi electos ullos esse somniemus, nisi in hoc ipso coetu visibili. Wir möchten aber nicht ſagen, daß Mel. in der obigen Definition das Weſentliche in dem proteſt. Begriff der Kirche hinlänglich mit hervorgehoben hat.

rioris fidei, sit invisibilis, ratione alterius... sit visibilis? — p. 747: es werde blos behauptet, die wahre Kirche sei nicht absolute und distincte visibilis, wohl aber confuse visibilis, nam ex doctrina verbi..... certo judicio intellectus cognoscere possumus, quod ibi sit vera aliqua Ecclesia ex credentibus constans: ubi enim verbum Dei praedicatur... ibi quidam Christo renascuntur. — p. 768: Si vera Ecclesia (sensu latiori) pro ea sumitur, quae esse Ecclesiae habet, seu quae non plane nulla Ecclesia est, non attendendo, an pura sit..., notae ejus sunt praedicatio verbi et Sacramentor. administratio, non attendendo, an pure praedicetur etc. Ubicunque enim verbum praedicari deprehenditur... licet cum admixtis erroribus, ibi aliqui Deo renascuntur, qui Ecclesiam constituunt, quae revera esse Ecclesiae habet, licet non plane pura sit. — Si igitur vera Ecclesia in altero (strictiori) significatu sumitur pro pura Ecclesia, notae ejus sunt pura praedicatio verbi et legitima sacr. administratio. — p. 770: Quae enim fuerunt notae Ecclesiarum verarum tempore App., illae adhuc sunt notae Ecclesiae verae (Act. 2, 40 ff.). —

Das Wichtigste, was aus diesem Begriff der Kirche sich ergiebt, ist:

1) daß es allezeit auf Erden eine Kirche Gottes geben wird, wie es allezeit eine gegeben hat. C. A. act. 7. Apol. 145. Cat. maj. 500;

2) daß zur wahren Einheit der Kirche blos die Uebereinstimmung in der Lehre des Evang. und in der Verwaltung der Sacramente erforderlich ist, nicht aber auch die in den Gebräuchen und der äußern Verfassung. C. A. art. 7: Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina.... Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias, ab hominibus institutas. — Apol. p. 146: Catholicam ecclesiam dicit, ne intelligamus, ecclesiam esse politiam externam certarum gentium, sed magis homines sparsos per totum orbem, qui de evang. consentiunt et habent eundem Chr., eundem Spir. S. et eadem sacramenta, sive habeant easdem traditiones humanas sive dissimiles. — F. C. art. 10. p. 616;

3) daß die Kirche, wie sie keine äußere Monarchie ist, so auch kein sichtbares Oberhaupt hat, sondern allein ein unsichtbares, Christum, und daß der Primat des Papstes und überhaupt die Gewalt, die der Papst sich über die Kirche anmaßt, durchaus zu verwerfen ist. Apol. p. 149: Sed fortassis adversarii sic postulant definiri Ecclesiam, quod sit Monarchia externa suprema totius orbis terrarum, in qua oporteat Roman. Pontificem habere potestatem. etc... Atque haec definitio non Ecclesiae Christi, sed regni Pontificii habet autores non solum Canonistas, sed etiam Danielem c. 11. — Art. Smalc. p. 312: Quod papa non sit jure divino seu secundum verbum Dei caput totius christianitatis (hoc enim nomen uni et soli Jesu Christo debetur), sed tantum episcopus et pastor Ecclesiae, quae est Romae, et eorum qui voluntarie et sponte vel per humanam creaturam i. e. politicum magistratum, se ad eum conferunt,.... vetera concilia et aetas Cypriani ostendunt. — p. 313: Pono autem, Papam fateri se non jure divino... esse supremum, sed, ut concordia et únitas Christianorum adversos sectarios et haereticos commodius conservari possit, caput certum esse eligendum, cui caeteri omnes quasi innitantur.... tamen neque hoc modo consuleretur Ecclesiae christ., sed plures, quam antea, sectae oriturae essent. — 314. Haec doctrina praeclare ostendit, Papam esse ipsum verum Antichristum, qui supra et contra Chr. sese extulit et evexit. — Ebendaſ. Tractatus de Potestate et Primatu Papae, p. 345: Quod vero dictum est: Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam: certe Eccl. non est aedificata super autoritatem hominis, sed super ministerium illius professionis, quam Petrus fecerat.... Ideo alloquitur eum tanquam Ministrum: Super hanc petram, id est, super hoc Ministerium[6]). Vergl. den ganzen Tractat, in-

6) Vergl. noch ebendaſelbſt: Sic ait Chrysostomus: Super hanc petram, non super Petrum. Non enim super hominem, sed super fidem Petri aedificavit Ecclesiam suam. Quae autem erat fides? Tu es Christus, Filius Dei vivi.... Super hanc igitur confessionis petram Ecclesiae aedificatio est.

ſonderheit gleich den Anfang (p. 340.), der die darin beſtrittenen Hauptſätze vorführt: Rom. Pontifex arrogat sibi, quod jure divino sit supra omnes Episcopos et Pastores. Deinde addit etiam, quod jure utroque habeat utrunque gladium, h. e. autoritatem etiam regna conferendi et transferendi. Et tertio dicit, quod haec credere sit de necessitate salutis. Et propter has causas Rom. Episcopus vocat se Vicarium Christi in terris. Hos tres articulos sentimus falsos, impios, tyrannicos et perniciosos Ecclesiae esse. Zur Widerlegung des erſten Satzes werden namentlich angeführt: Luc. 22, 25 (die weltlichen Könige herrſchen, — ihr aber nicht alſo ꝛc.), Joh. 20, 27 (wo Chriſtus den h. Geiſt allen Jüngern verheißt), Gal. 2, 7. f. (wo ſich Paulus dem Petrus gleichſtellt), 1. Cor. 3, 6 (Paulus exaequat ministros et docet Ecclesiam esse supra Ministros), und von den Stellen Matth. 16, 18 ff und Joh. 21, 17. heißt es: in omnibus illis dictis Petrus sustinet personam communem totius coetus Apostolorum.

Aus der oben gegebenen genauern Entwickelung des lutheriſchen Kirchenbegriffes ergiebt ſich nun auch, daß die Reformirten deshalb nichts vor uns voraushaben, wenn Ebrard (II, 418 f.) von ihnen rühmt, daß wir bei Zwingli und Calvin und allen reform. Theologen den ſchriftmäßigen und altkatholiſchen Begriff der ecclesia visibilis universalis finden, welche von Chriſto geſtiftet iſt und alle Getauften umfaßt, und einerſeits von dem unſichtbaren Reiche Gottes unterſchieden wird, anderſeits in ecclesias visibiles particulares (Confeſſionen) zerfällt. Denn gerade dieſen Begriff finden wir eben, wie gezeigt worden, auch in unſern Symbolen und bei unſern Dogmatikern. Ja wollten wir mit der reformirten Symbollehre ſo umſpringen, wie es Ebrard mit der unſern thut, ſo würde es ſehr leicht ſein, Beweiſe dafür beizubringen, daß ſie im Grunde einen etwas ſpiritualiſtiſchen Kirchenbegriff hat, da ſie allein die wahre Kirche eine ecclesia invisibilis ausdrücklich nennt (Conf. Helv. II, c. 17.), und dabei noch ziemlich partikulariſtiſch ſich ausdrückt; Cat. Genev. p. 135: Eccl. est corpus ac societas fidelium, quos Deus ad vitam aeternam praedestinavit ... p. 136: Est quidem et visibilis Dei Ecclesia, quam nobis certis indiciis notisque descripsit; sed hic proprie de eorum congrega-

s agitur, quos arcana sua electione adoptavit in salutem. utem nec cernitur perpetuo oculis, nec signis dignosci- — Conf. Scot. 16: unam Ecclesiam constanter credi- i. e. societatem et multitudinem hominum a Deo electo- qui illum recte per fidem in J. Chr. colunt .... Haec sia est invisibilis, sola Deo nota, qui solus novit, elegit. Wir ſind aber trotzdem, daß ſie die unſichtbare : eigentlich mehr hervorhebt, weit entfernt zu läugnen, daß ſie ben angegebenen Begriff der eccles. visibilis universalis ſo ie unſere Symbollehre hat und überhaupt mit dieſer hier im n übereinſtimmt. Calvin IV, c. 1, 7: Diximus bifariam clesia sacras literas loqui. Interdum ... eam intelli- quae re vera est coram Deo, in quam nulli recipiun- nisi qui et adoptionis gratia filii Dei sunt, et Spiritus ificatione vera Christi membra ... Saepe autem eccle- nomine universam hominum multitudinem in orbe diffu- designat, quae unum se Deum et Christum colere pro- r, Baptismo initiatur in ejus fidem, coenae participa- unitatem in vera doctrina et caritate testatur ..... admodum ergo nobis invisibilem, solius Dei oculis icuam eccles. credere necesse est, ita hanc, quae re- u hominum ecclesia dicitur, observare ejusque commu- m colere jubemur. — Dabei eifert er §. 13—20. gegen die ptung der Anabaptiſten, daß eine Kirche, in der es Sünder keine wahre Kirche ſei, und ermahnt alle Frommen ſich zu „ne, dum strenui et animosi justitiae vindices sibi tur, a regno coelorum desciscant“ (16.); aber anderſeits t er auch unſere vermaledeite Trägheit und Feigheit in der lichen Beſtrafung und rechnet dann c. 12, 1. eine gute Kir- ucht mit zu den Merkmalen der wahren Kirche. Si nulla tas, imo nulla domus ... contineri in recto statu sine plina potest: eam esse multo magis necessariam in ecclesia, statum quam ordinatissimum esse decet. Proinde quem- dum salvifica Christi doctrina anima est ecclesiae, li disciplina pro nervis est, qua fit, ut membra cor- suo quodque loco inter se cohaereant. Ebenſo die Con- en; vergl. Conf. Basil. art. 5: Wir glauben eine heilige

christliche Kirch d. i. Gemeinschaft der Heiligen, die Versammlung der Gläubigen im Geist, welche heilig und eine Braut Christi ist. Helv. I, 14: eine Sammlung aller Heiligen. ... Und wie wol diese Kirchen und Sammlung Christi allein den Augen Gottes offen und bekannt ist, so wird sie doch durch äußere zeichen, brauch und ordnung, die von Christo selbs eingesetzt und geordnet, und durch das Wort Gottes, als durch eine gemeine offne und ordentliche Zucht, nicht allein gesehen und erkannt, sondern auch dermaß gesamlet und gebauet, daß in diese Kirchen niemand ... ohne diese Dinge gezählt wird." — Conf. Belg. 29: Notae, quibus vera ecclesia cognoscitur, hae sunt: si ecclesia pura evang. praedicatione, si sincera sacr. ... administratione utatur, si disciplina ecclesiastica, ut vitia corrigantur, obtineat. — Conf. Helv. II, 17: Oportet semper fuisse, esse et futuram esse ecclesiam, i. e. e mundo evocatum vel collectum coetum fidelium, sanctorum inquam omnium communionem etc. .... Et cum semper unus modo sit Deus, unus mediator Dei et hominum J. Chr., unus item gregis universi pastor .... unus denique spiritus, necessario consequitur unam duntaxat esse Ecclesiam, quam propterea catholicam nuncupamus, quod sit universalis et diffundatar per omnes mundi partes .... Nec Romanensem approbamus clerum, qui solam prope Romanam Ecclesiam venditat pro catholica. — Haec eccl. Dei sancta vocatur domus Dei viventis, extructa ex lapidibus vivis et spiritualibus ... Non errat illa, quamdiu innititur petrae Christo et fundamento prophetarum et App. — Ecclesia non potest ullum aliud habere caput quam Christum. Nam ut cccl. corpus est spirituale, ita caput habeat sibi congruens spirituale utique oportet. Non probamus ergo doctrinam Cleri Romani etc. — p. 502: Non agnoscimus quamlibet eccles., quae se venditat pro vera, veram esse ecclesiam: sed illam docemus veram esse eccl., in qua signa vel notae inveniuntur ecclesiae verae, imprimis vero verbi Dei legitima et syncera praedicatio etc. — p. 503: Communionem vero cum ecclesia Chr. vera tanti facimus, ut negemus eos coram Deo vivere posse, qui cum eccl. Dei vera non communicant, sed ab ea se separant ... credimus

extra Christum, qui se electis in eccl. fruendum praebet, nullam esse salutem certam: et proinde docemus vivere volentes, non oportere separari a vera Chr. ecclesia.

Die Arminianer lehren daſſelbe von der wahren Kirche, ſiehe Limborch, th. chr. 7, 1. 6.

Die Mennoniten bekennen (Ris Conf. art. 24.) in gleicher Weiſe: Fideles et regenerati homines, per totum terrarum orbem dispersi, sunt verus dei populus sive ecclesia J. Chr. in terra .... Quamvis hanc inter ecclesiam ingens simulatorum ... versetur multitudo, illi tamen soli sunt vera corporis Chr. membra etc. Auch läugnen ſie keineswegs, veteris Testamenti credentes in Spiritu, in Christo, unum nobiscum fieri Dei populum, und machen nur den Unterſchied: tamen non unius sed duplicis regiminis, illi per Legem, nos per Evang., ita tamen, ut nos cum ipsis eandem accipiamus salutem, — habemus nempe cum illis unum Messiam, illi quidem in promissione, nos vero in complemento (Schyn a. a. O. p. 231.). Auch wird nach ihnen die wahre Kirche erkannt an der reinen evang. Lehre, der rechten Verwaltung der Sacramente, einem heiligen Leben und ſtandhaften Bekenntniß, und da es Sünder in jeder ſichtbaren Kirche giebt, ſo verlangen ſie von jeder wahren Kirche wenigſtens eine ſtrenge kirchliche Disciplin (a. a. O. p. 182), nämlich bei leichtern Sünden brüderliche Vermahnung und Beſtrafung, bei ſchwerern, als beim Rückfall in Ketzereien, bei fleiſchlichen Vergehen und bei der Verheirathung mit einem Ungläubigen, die Excommunication, p. 106.

Die Quäker gehen bedeutend weiter, als wir, indem ſie ſagen, daß die Kirche „nichts anders, als eine Geſellſchaft, Verſammlung oder Zuſammenkunft derer ſei, die Gott aus der Welt und dem Weltgeiſt berufen, um in ſeinem Licht und Leben zu wandeln, ſie ſeyen gleich von was vor einem Lande, Sprache, Geſchlecht und Volke ſie ſeyn mögen und abgeſondert von denen, die das Chriſtenthum in Worten bekennen, wenn ſie nur dem h. Licht und Zeugniß Gottes in ihrem Herzen gehorſam ſeyn.“ (Apolog. Theſ. 10, S. 191.); und wenn ſie hinzuſetzen: „derenthalben ſo können auch wohl Glieder dieſer catholiſchen Kirche unter denen Heiden, Türken, Juden und unter allen Secten in dem Chriſtenthumb ſeyn, nemlich Mann

und Weibsleute, die eines aufrichtigen und einfältigen Herzens sind" ꝛc., und wenn sie gestehen, daß nur außerhalb solcher Kirche der wahrhaft von Gott innerlich Berufenen kein Heil sei, zu der wohl auch solche gehören können, die von den Geschichten in der heiligen Schrift nichts wissen, p. 193 f. — Dabei aber bekennen sie, „daß das äußerliche Bekenntniß der wahren Grundstücke des christlichen Glaubens doch auch sehr nöthig sei, um ein Gliedmaß einer sonderbar-versammleten Kirche, aber nicht um ein Gliedmaß der allgemeinen oder catholischen Kirchen zu seyn. Jene sei eine gewisse Anzahl der Gläubigen, die durch Gottes Geist und das Zeugniß etlicher seiner Diener versammlet und zu dem Ende von ihm erwecket seyn, daß sie sie zu dem Glauben der wahren Grundstücke ... anweisen sollten .... und die zusammenkommen um sich versammlen, um auf Gott zu warten, ihn anzubeten und für ihn einmüthiglich ein Zeugniß der Wahrheit zu geben. Daß aber kein Mensch, er sey noch so heilig, könne ein Glied der Kirche Christi seyn, ohne die äußerliche Bekenntniß, das heiße Finsterniß vor Licht setzen", p. 194. Dabei glauben sie, „daß es einer christlichen Kirche rechtmäßig zukomme, solche ihrer Glieder, die in einen Irrthum verfallen und darin hartnäckig verharren, durch das Schwert des Geistes von ihrer Gemeinschaft abzuschneiden und zu scheiden"; p. 365.

Ueberdies rechnen hier die Quäker zu einem ächt christlichen Leben, wie es den Heiligen geziemt, daß man den ausdrücklichen Geboten Christi gemäß sich hüte, im gemeinen Leben, wie auch vor der Obrigkeit zu schwören und Kriegsdienste zu leisten, und daß man sich vom Geiste dieser eitlen Welt auch dadurch frei mache, daß man alle unnützen Spiele, als mit Kegeln, Karten ꝛc., und weltlichen Lustbarkeiten, wie auch alle Kleiderpracht meide, den Menschen nicht mit lügenhaften Titeln, Excellenz, Gnaden, Hochwürden, Majestät ꝛc. schmeichle, noch solche annehme und vor Niemanden niederkniee oder das Haupt entblöße. Apol. Thes. 15. — Die Mennoniten verwerfen das Schwören und Kriegführen auch (Ris Confess. 37 u. 38. Schyn c. 3.), und außerdem lehren sie, daß zwar die Obrigkeit von Gott geordnet sei und es obrigkeitliche Aemter geben müsse, aber doch ein Christ sich zu bedenken habe, solch ein mit mancherlei nichtchristlichen Geschäften (Strafen, Kriegführen ꝛc.) verbundenes Amt zu übernehmen. Brevis Homologia (bei Schyn p. 104) art. 16.

Die Socinianer haben ſo ziemlich den proteſtantiſchen Kirchenbegriff. Cat. Racov. qu. 487: Expone porro, qui sit Christi populus? Est Ecclesia aut coetus isque visibilis vel invisibilis. — 488: Quae vero Ecclesia visibilis est? Est coetus eorum hominum, qui doctrinam salutarem tenent et profitentur. — 522: Quae Ecclesia est invisibilis? — Sunt ii qui Christo confidunt et illi obtemperant propterea que illius corpus existunt. Ebenſo Socinus in der Bibl. Fr. P. I. p. 341: Ecclesia est vel aspectabilis vel inaspectabilis. ... Inaspectabilis Eccl. est coetus hominum qui Christo confidunt, h. e., qui vera ac justificante fide in Chr. praediti sunt et per universum orbem sparsi. Doch ſtellen ſie die ſichtbare Kirche als die eigentliche Kirchengeſellſchaft immer der nur metonymiſch ſogenannten unſichtbaren Kirche voran. Ihr Weſen ſetzen ſie darein, daß ſie die zur Seligkeit nothwendige Lehre bekennt (die, von welcher eine fromme Geſinnung und ein frommer Wandel abhängt), und ſoweit eine Kirche das thut, iſt ihr das Prädicat der wahren nicht abzuſprechen. Das Kriterium dieſer Lehre aber iſt die richtig (vernunftgemäß) ausgelegte h. Schrift. Das alleinige Haupt der Kirche iſt Chriſtus; unter ihm verwaltet jede Ortskirche durch einen aus dem Geiſtlichen, den Senioren (Presbytern) und Diakonen (auch dem Patron) beſtehenden Kirchenvorſtand ihre Angelegenheiten ſelber; über den einzelnen Kirchenvorſtänden ſtehen die Synoden, denen meiſtens auch die Wahl und Prüfung der Geiſtlichen obliegt. Eine gute, öffentlich vor der Gemeinde geübte Kirchenzucht (mit den Graden brüderlicher Ermahnung, temporärer Ausſchließung vom Gottesdienſt und völliger Excommunication) wird auch von den Socinianern für nothwendig angeſehen[7]) (Cat. Rac.

---

7) Vergl. dazu den bemerkenswerthen Ausſpruch Socin's in der Bibl. Fr. Pol. I, p. 706: Non sunt eae ecclesiae imitandae, quae imperfectiores ab omnibus habentur, sed eae, quas omnibus aliis praestare ipsimet judicant, qualis est Genevensis, aliaeque ... in Gallia et Scotia ... Si Evangelici serio cogitarent, quantam jacturam suorum, haud sane multorum annorum spatio, fecerint, necessaria subiret ipsos cogitatio, quaenam hujusce rei causa fuerit

qu. 509—516), und ebenso wird vielfach von ihnen (auch von Socin selber) bezweifelt, ob ein Christ wegen des Gebotes der Selbstverläugnung unter allen Umständen gewisse obrigkeitliche Aemter bekleiden und im Krieg Gebrauch von den Waffen machen dürfe. Gegen den Feind mit auszurücken, halten sie für erlaubt, aber zu schießen nicht. Vergl. Fock a. a. O. p. 704 ff.

§. 36.

Von der Kirchengewalt und dem geistlichen Amt und Stande.

Hier wird zuerst wieder von den Katholiken und Protestanten gemeinschaftlich gelehrt, daß die ganze Gewalt der Kirche (potestas ecclesiastica, oder auch im weitern Sinne potest. clavium, eingetheilt in potestatem ordinis et jurisdictionis, oder auch in die legislative, executive und richterliche) in der Kirche selber ruht. Aber während nun die Protestanten unter der Kirche die Gesammtheit ihrer Mitglieder verstehen, so verstehen die Katholiken hier nur die Hierarchie des Priesterthums, die ecclesia docens et imperans, im Gegensatz zur eccl. audiens et obediens, darunter, und zwar ganz ihrem Kirchenbegriff gemäß, nach welchem der verfassungsmäßige hierarchische Organismus der Kirche so wesentlich mit zu ihrer gottgewollten Form gehört, daß alle Gnaden, Gaben und Rechte der Kirche an ihn gebunden sind. Denn nach katholischer Ansicht beruht das Heilsvermittelungs-Institut der Kirche ganz und gar auf der göttlichen Institution des Episkopats, so daß es durch diesen erst eine Kirche Christi auf Erden giebt und geben kann. Der Episkopat ist das durch eine ununterbrochene Succession seiner Glieder zur Fortsetzung der erlösenden und heiligenden Thätigkeit Christi in der Kirche immerwährend fortdauernde Apostolat. In ihm ruht die Kraft, Befähigung und Befugniß, die Heerde Christi zu weiden, und zu leiten und seine Auctorität in Sachen des christlichen Glaubens

---

Et facile animadverterent ..., nullam potiorem tanti mali causam fuisse, quam disciplinae Ecclesiasticae neglectum. Unde factum est, ut omne verae pietatis et vitae suae ac morum emendationis studium refrixerit inter eos etc.

und Lebens ist ganz der der Apostel und Christi gleich, von denen er sie unmittelbar hat. Er hat sein centrum unitatis im römischen Papst, dem Nachfolger des Apostelfürsten Petrus, dem deshalb auch besondere Rechte zukommen, und mit dem er auf den allgemeinen Synoden die ecclesia repraesentiva bildet und die gesetzgebende Gewalt ausübt. Unter ihm stehen die Priester und Diakonen, denen er einen Theil seiner Gewalt, die potestas ordinis mit Ausschluß des Rechtes der Firmelung und Ordination, überträgt, und die dann mit den Bischöfen und den an Rang und Auctorität etwas höherstehenden Erzbischöfen und Patriarchen eine von Gott geordnete stufenmäßig aufsteigende Hierarchie bilden, von denen jede Stufe besondere Rechte hat. Sie alle bilden zusammen ein der Gemeinde der Laien übergeordnetes Priesterthum, welches diese vor Gott mit Opfern, Gebeten ꝛc. vertritt und zu Gottes Reich erzieht; und wer einmal durch das Sacram. der Ordination zum Priester geweiht worden, hat einen geistlichen character indelebilis, daß er nie wieder einem Laien ganz gleich werden kann. Auch darf kein Geistlicher heirathen.

Da so alle Gewalt in dem geistlichen Amt (und vor Allem im Episkopat) ruht, so kann kein Theil derselben an die weltliche Obrigkeit oder an die Gemeinden übertragen oder abgelassen werden, und eine Abhängigkeit der Kirche von dem Staat ist nach diesem System gar nicht denkbar.

Cat. Rom. Lib. II (de sacr. ordinis) p. 606: Potestas ecclesiastica duplex est, Ordinis et Jurisdictionis ... Jurisdictionis potestas tota in Chr. corpore mystico versatur. Ad eam enim spectat, chr. populum gubernare et moderari et ad aet. beatitudinem dirigere. Verum ordinis potestas non solum consecrandae Eucharistiae vim et potestatem continet, sed ad eam accipiendam hominum animos praeparat et idoneos reddit, caeteraque omnia complectitur, quae ad Euchar. quovis modo referri possunt (potestas homines edocendi atque peccata remittendi). — 614: Sacerdotum munus est, Deo sacrificium facere (Corpus et Sanguinem Domini conficere et offerre, p. 603.), eccles. Sacr. administrare ... et peccata retinere ac remittere. Haec sunt sacerdotalis Ordinis propria et praecipua munera,

qui tametsi unus est, varios tamen dignitatis et potestatis gradus habet. Primus est eorum, qui Sacerdotes simpliciter vocantur ... Secundus Episcoporum ... tertius Archiepiscopor., quartus Patriarcharum ... Praeter hos omnes cath. Ecclesia Romanum Pont. Max., quem in Ephes. Synodo Cyrillus Alex. Archiep. totius orbis terrarum Patrem et Patriarcham appellat, semper venerata est etc. — p. 603: Cum Episcopi et Sacerdotes tanquam Dei interpretes et internuntii quidam sint (mediatores Dei et hominum, 614.) ... et ipsius Dei personam in terris gerant, perspicuum est, eam esse illorum functionem, qua nulla major excogitari possit. Quare merito non solum Angeli, sed Dii etiam vocantur (Malach. 2, 7. 1. Cor. 11, 10 etc.). — Concil. Trid. sess. 23, cap. 4: „daß ein kirchlich Ordinirter Kirchendiener iſt auch ohne weltliche Berufung und wiederum ein von der weltlichen Macht Berufener ohne die kirchliche Beſtätigung ein Dieb" ꝛc. Ueber die excommunicat. maj. u. minor vergl. die Lehrbücher des Kirchenrechts. Ueber den Cölibat: Conc. Trid. 24. can. 9.

Die griechiſche Kirche bekennt ſich hier ganz zu denſelben Grundſätzen, nur daß ſie den Primat des Papſtes verwirft und die einmalige Verheirathung der niedern Geiſtlichen geſtattet und will. Conf. Orthod. qu. 86: Docet unumquemque Christianum oportere ipsum morem gerere et subjectum esse ecclesiae ... Ad haec ea etiam instructa potestate est ecclesia, ut per synodos oecumen. examinare et approbare queat scripturas, cognoscere ... de actis Patriarcharum etc. — qu. 89: Tertium Eccl. praeceptum est, ut homines ecclesiasticos debita colamus observantia, ut ministros Dei et sequestres (μεσῖται) etc. ... Nefas vero est profanis et laicis hominibus in munia spiritualia inferre se atque immiscere. Vergl. den vorigen §.

Dagegen lehren nun die ſymboliſchen Bücher der lutheriſchen Kirche hierüber Folgendes:

1) Die Kirche hat keine ſolche Auctorität, die der ihres unſichtbaren Hauptes, Chriſti, und der Apoſtel gleichkommt, ſondern ſie iſt in Allem, was ſie thut und verordnet, gebunden an die Auctorität der h. Schrift. Art. Smalc. p. 314: Quapropter Ecclesia nunquam melius gubernari et conservari potest, quam

si omnes sub uno capite, quod est Christus, vivamus etc. — F. C. p. 570.

2) Zu ihrer Einheit bedarf sie nicht einer überall gleichen Verfassung und rechtlichen Ordnung (noch einer überall gleichen Liturgie) C. A. art. 7. Apol. 146. 149.

3) Einerseits gebunden an die göttliche Auctorität Christi und die h. Schrift, ist sie aber auch anderseits in Allem, was sie Gottes Wort gemäß zur Erreichung ihrer Zwecke thut und anordnet, unabhängig von jeder äußern, menschlichen Auctorität. Sie hat von Christo mit dem in ihr verordneten geistlichen Amte alle mit diesem verbundenen Rechte empfangen, die Gewalt der Schlüssel im weitern und engern Sinne, das Recht Lehrer und Prediger zu vociren und zu ordiniren, liturgische Anordnungen zu treffen, ein mit ihren Principien vereinbares Kirchenregiment zu bestellen und kirchliche Streitigkeiten durch allgemeine Synoden zu entscheiden. Alle Gewalt, die der Kirche zukommt, ruht also in dieser selber, und zwar in der Gesammtheit ihrer Mitglieder oder in der Gesammtheit ihrer Gläubigen, die ein allgemeines Priesterthum bilden[1]). Die Kirche ist die primäre Inhaberin des geistlichen Amtes und des Kirchenregiments und sie hat jenes in Gottes Wort geübten Männern zu übertragen, während sie dieses auch Laien mit übertragen kann.

Diese Grundsätze sind nun allerdings noch nicht in der Augsb. Conf. und deren Apologie entwickelt und bestimmt ausgesprochen, aber wohl im 2. Theil des Anhangs zu den schmalk. Artikeln (de Potestate et Jurisdictione Episcoporum). In Augsburg wollte man noch nicht mit den katholischen Bischöfen förmlich brechen, daher handelt die A. C. (II, art. 7: de Potestate ecclesiastica) von der bischöflichen und der Kirchengewalt noch wie von synonymen Dingen und sagt zuletzt: Nunc non id agitur, ut dominatio eripiatur Episcopis, sed hoc unum petitur, ut patiantur Evangelium doceri et relaxent paucas quasdam observationes. Und so wird auch dort, wie in der Apologia, art. 14., eigentlich

---

1) Vergl. hierzu: Grundsätze evang.-lutherischer Kirchenverfassung ꝛc., von Höfling, Erlangen 1850. S. 23 ff. Köstlin, Luther's Lehre von der Kirche. S. 26 ff., — Schenkel a. a. O. III.

nur gezeigt, worin nach Gottes Wort und Recht die Kirchengewalt beſteht und in welchen Gränzen ſie ſich zu bewegen hat. C. A. II. 7: Sic autem sentiunt, potestatem clavium (im weitern Sinne) seu potestatem Episcoporum juxta Evang. potestatem esse seu mandatum Dei praedicandi Evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi Sacramenta ... Haec potestas tantum exercetur docendo seu porrigendo Sacram. — p. 39: Porro secundum Evang. seu ... de jure divino, nulla jurisdictio competit Episcopis ut Episcopis ....., nisi: remittere peccata, item cognoscere doctrinam, et doctrinam ab Evangelio dissentientem rejicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione Eccl., sine vi humana, sed verbo. Hic necessario et de jure divino debent ei Ecclesiae praestare obedientiam, juxta illud: (Luc. 10, 16.) Qui vos audit, me audit. — Apol. p. 294: Placet nobis vetus partitio potestatis, in potestatem ordinis et pot. jurisdictionis. Habet igitur episcop. potestatem ordinis h. e. ministerium verbi et sacramentorum, habet et potestatem jurisdictionis h. e. autoritatem excommunicandi ... et rursus absolvendi. Aber dabei iſt Folgendes wohl zu merken: 1) p. 294: Neque vero habent potestatem tyrannicam, h. e. sine certa lege, neque regiam, h. e. supra legem, sed habent certum mandatum, certum verbum Dei, quod docere, juxta quod exercere suam jurisdict. debent. — C. A. p. 39: Verum cum aliquid contra Evangelium docent aut statuunt, tunc habent Ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet, Matth. 7, 15: Cavete a Pseudoprophetis etc. — p. 40.; und 2) Art. Smalc. p. 351: Omnium confessione liquet, hanc potestatem (ordinis et jurisdictionis) jure divino communem esse omnibus, qui praesunt Ecclesiis, sive vocentur Pastores, sive Presbyteri, sive Episcopi. — p. 354: Hanc (jurisdict.) tyrannice (Episcopi) ad se solos transtulerunt et ad quaestum contulerunt. Und iſt damit die kirchliche Gewalt ſchon von geringerm Umfang, als die Katholiken wollen, ſo wird nun auch noch im Anhang zu den ſchm. Art. geſagt, wer ihr eigentlicher und primärer Inhaber iſt, nämlich die Gemeinde. Vergl. p. 352: Cum episcopi ordinarii

fiunt hostes Ecclesiae, aut nolunt impertire (nostris Pastoribus) ordinationem: Ecclesiae retinent jus suum. Nam ubicunque est Ecclesia, ibi est jus administrandi Evangelii. Quare necesse est Ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi Ministros. Et hoc jus est donum proprie datum Ecclesiae (Eph. 4, 18 ff.) ... Sicut in casu necessitatis absolvit etiam Laicus, et fit Minister ac Pastor alterius ... Huc pertinent sententiae Chr., quae testantur, claves Ecclesiae datas esse., non tantum certis Personis (Matth. 18, 20: ubicunque duo vel tres erunt etc.). Postremo etiam hoc confirmat sententia Petri: (1. Petr. 2, 9.) Vos estis regale Sacerdotium. Quae verba ad veram Eccl. pertinent, quae cum sola habeat Sacerdotium, certe habet jus eligendi et ordinandi Ministros. Idque etiam communissima Eccl. consuetudo testatur. Nam olim populus eligebat Pastores et Episcopos. Art. Sm. 330. F. C. p. 791.

4) Daraus ergiebt ſich nun zunächſt, was von dem Amt und Stand der evangeliſchen Geiſtlichen zu halten iſt. Das Amt derſelben iſt ein von Chriſto eingeſetztes, jure divino beſtehendes, deſſen Handlungen im Namen Gottes und Chriſti verrichtet werden, daher die Gemeinde, obſchon ſie die primäre Inhaberin deſſelben iſt, doch nicht über demſelben ſteht; auch darf es nur von ordentlich dazu Berufenen verwaltet werden, die dann ihrem Berufe nach Chriſti Diener oder ministri verbi divini ſind. Aber da dieſelben nicht von Gott unmittelbar und innerlich, ſondern von der Gemeinde dazu berufen ſind und die Berechtigung dazu nicht kraft einer göttlichen, ſacramentalen Weihe, ſondern nur kraft öffentlicher Autoriſation von Seiten der Kirche haben, ſo ſind ſie ihrer Berufung nach als Diener des Wortes zugleich auch immer Diener der Kirche, als welche ſie nur wegen ihres Mandats, nicht wegen ihrer geiſtlichen Würde Gehorſam beanſpruchen können, und zwar hoch zu ehren ſind, doch keinen göttlich, ſondern nur einen kirchenrechtlich privilegirten Stand bilden. Sie ſind an Amts-Gewalt und Würde einander alle gleich (obwohl ein kirchenregimentlicher Rangunterſchied unter ihnen gemacht werden kann), und ſtehen alle in gleicher Weiſe unter der Kirche. C. A. art. 14: De ordine Ecclesiastico docent, quod

nemo debeat in Eccl. publice docere aut Sacr. administrare, nisi rite vocatus. — Apol. p. 150: Nec adimit Sacramentis efficaciam. quod per indignos tractantur, quia repraesentant Christi personam, propter vocationem Ecclesiae. — p. 202: Habet Ecclesia mandatum de constituendis Ministris, quod gratissimum esse nobis debet, quod scimus, Deum approbare Ministerium et adesse in Ministerio. Ac prodest, quantum fieri potest, ornare ministerium verbi omni genere laudis. — Cat. min. (tab. oecumen.) p. 386. — p. 342: (Paul.) docet auctoritatem Ministerii a verbo Dei pendere .... 1. Cor. 3. (6) Paulus exaequat Ministros et docet Ecclesiam esse supra Ministros ... Sic enim ait: omnia vestra sunt etc. — Apol. 155: Ministri funguntur vice Christi ... Impii vero Doctores deserendi sunt, quia jam non funguntur persona Chr. (C. A.: tunc habent Ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet.) — Apol. p. 352: Docet Hieronym., humana auctoritate distinctos gradus esse Episcopi et Presbyteri seu Pastoris.... potestas eadem est. Cum jure divino non sunt diversi gradus Episcopi et Pastoris. Will man die Geiſtlichen Prieſter nennen, ſo darf das wenigſtens nicht im katholiſchen Sinne geſchehen, als ob ſie Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen wären und einen cerimonialgeſetzlichen Stand bildeten, Apol. 201. Das Recht ſich zu verehelichen kann keinem abgeſprochen werden (C. A. II, 2: de conjugio Sacerdotum, Apol. 236 f. Art. Sm. 334.), und ebenſowenig das Recht, eigenes Vermögen zu erwerben, Apol. 156.

5) Ebenſo erhellt aber auch aus Nr. 3. einigermaßen weiter, welche Bewandtniß es bei uns mit dem Kirchenregimente hat. Auf göttlicher Anordnung beruht nur die mit dem ministerium verbi verbundene potestas ecclesiastica oder die Befugniß zu predigen, die Sacramente zu verwalten, über die Lehre nach der Schrift zu urtheilen und zu richten und öffentliche Sünder aus der kirchlichen Gemeinſchaft auszuſchließen, und dieſe potest. ordinis et jurisdictionis ſteht eigentlich der Gemeinde, und dann durch Uebertragung von Seiten dieſer allen Geiſtlichen in gleicher Weiſe zu. Was ſonſt noch die Biſchöfe zu ihrer Jurisdictionsgewalt rechnen, haben ſie nur nach menſchlichem Rechte, und kann ihnen wieder

genommen und der weltlichen Obrigkeit übertragen werden, oder einem aus Geistlichen und Laien gebildeten Collegium. Diese aber üben dann das Kirchenregiment natürlich auch nur im Auftrag der Gemeinde, und nicht als ein mit der eigentlichen Kirchen- oder geistlichen Amtsgewalt verbundenes Privilegium aus, und am allerwenigsten etwa kraft des auf den Landesherrn übertragenen Episkopats, denn diesem kam ja jure divino gar keine Superiorität über die Geistlichen und kein Regiment über die Kirche zu, und was er an eigentlich geistlicher Amtsgewalt hatte, kann gar nicht auf einen non rite vocatum übertragen werden. Liest man, wie in der Augsb. Confession und der Apologie die potestas ecclesiastica s. episcopalis definirt und begrenzt wird, so kann an ein aus ihr und ihrer Uebertragung resultirendes Kirchenregiment gar nicht gedacht werden und es muß dasselbe als etwas von der eigentlichen Bischofsgewalt Verschiedenes, blos auf menschlichem, historischem und änderungsfähigem Rechte Beruhendes erkannt werden [2]). Und nun waren zwar die Reformatoren sehr geneigt, den Bischöfen nomine caritatis et tranquillitatis und aus Scheu vor einer schlimmern Tyrannei der Juristen ihre auf historischem Rechte beruhende Jurisdiction, also auch die Befugniß der Oberaufsicht über die Lehre und den kleinen Bann (zwei Stücke, die eigentlich nach göttlichem Rechte allen Geistlichen zukommen) zu lassen, aber nur unter gewissen Beschränkungen und Bedingungen, namentlich unter der, daß bei Entscheidung wichtiger Angelegenheiten und Streitigkeiten allgemeine, aus Geistlichen und Laien zusammengesetzte Synoden gehalten würden, und unter der, daß so die bischöfliche Gewalt nicht ex necessitate, sondern nur aus besondern Rücksichten beibehalten werde. Vom Staate wird dabei ausdrücklich in unsern symb. B.B. gelehrt, daß die weltliche Obrigkeit von Gott geordnet sei und in allen weltlichen, bürgerlichen Dingen Gehorsam verlangen dürfe, aber in unsichtbare, geistliche Dinge mit ihrer Macht sich nicht zu mischen und über Glauben und Lehre nicht zu entscheiden habe [3]). Und hierauf muß denn,

---

2) Vergl. Höfling a. a. O. S. 77 ff. Köllner Symbolik S. 681. 685. Schenkel III, 232 ff.

3) Dabei aber neigen sich die Reformatoren doch der Ansicht zu, daß die

wenn einmal die Symbollehre noch kirchliche Geltung haben soll, natürlich eben so sehr gehalten werden, als auf den Artikel von der Erbsünde oder einen andern. Vergl. die schon angeführte Stelle der Apol. p. 294: Placet nobis vetus partitio potestatis etc. — C. A. p. 39: Cum igitur de jurisdictione Episcoporum quaeritur, discerni debet imperium (potest. gladii) ab Ecclesiastica jurisdictione. Porro secundum Evang. seu de jure divino nulla jurisdictio competit Episcopis ut Episcopis ..., nisi remittere peccata etc. ... Si quam habent aliam vel potestatem vel jurisdictionem in cognoscendis certis causis, videl. matrimonii aut decimarum etc., hanc habent humano jure. — Art. Sm. p. 355: Et jure divino coguntur Magistratus mundani haec judicia exercere, si Episcopi sint negligentes. — Apol. p. 295: Quare non sequitur, etiamsi habeant aliquam jurisdictionem, quod possint novos cultus instituere. Nam cultus nihil pertinent ad jurisdictionem. F. C. p. 791. — Art. Sm. p. 351: Cum judicia Synodorum sint Ecclesiae judicia, non Pontificum: praecipue Regibus (praecipuis membris ecclesiae, p. 350.) convenit, coercere Pontificum licentiam, et efficere, ne Ecclesiae eripiatur facultas judicandi et decernendi ex verbo Dei[4]). — 350: Imprimis autem oportet praecipua mem-

---

evangelischen Fürsten als Landesherren das Kirchenregiment zu übernehmen haben, nämlich in mehr äußern Dingen.

4) Also nicht blos deliberandi! Auch sagt Melanchthon: Summum judicium est ecclesiae. At ecclesia non tantum constat ex doctoribus, sed etiam ex reliquo coetu ... Sunt igitur legendi judices, non tantum episcopi, non tantum sacerdotes, sed et laici etc. Consil. I, p. 528. — Neque enim in ecclesia haec tyrannis constituenda est, quod oporteat laicos assentiri et applaudere omnibus sine delectu, quae decreverint episcopi. p. 290. — Doch habe ein recht Concilium nur ein Bekenntniß abzulegen, nicht ein Decret zu geben, und wenn dabei auch der Streit fortdaure, so müsse man eben Gott vertrauen, der doch deshalb allezeit ein Häuflein erhalte, in welchem die Wahrheit bleibe. Corp. Reff. IX, p. 991. VIII, p. 687. 707. Vergl. oben §. 4. S. 248. und 250.

bra ecclesiae, reges et principes, consulere ecclesiae etc. — C. A. p. 38: Itaque cum potestas Ecclesiastica concedat res aeternas, et tantum exerceatur per ministerium verbi: non impedit politicam administrationem, sicut ars canendi nihil impedit politicam administrationem (ein Satz, der nicht mehr vor jeder luther. Polizei gilt). Nam politica administratio versatur circa alias res, quam Evangelium: Magistratus defendit non mentes, sed corpora et res corporales etc. Non igitur commiscendae sunt potestas ecclesiastica et civilis. — C. A. art. 16. (de rebus civilibus), quod legitimae ordinationes civiles sint bona opera Dei .... Itaque necessario debent Christiani obedire Magistratibus suis et legibus, nisi cum jubent peccare, tunc enim magis debent obedire Deo, quam hominibus.

Die nächste Consequenz dieser Lehre wäre, wie auch Höfling sagt, die Bildung von Gemeindevorständen oder Presbyterien gewesen, zumal da man fühlte, daß man die Ausübung der Kirchenzucht und des kleinen Bannes (der Ausschließung vom h. Abendmahl und aus der Gemeinschaft der Kirche) nicht den einzelnen Geistlichen überlassen könne (wie man sie ihnen in den schmalk. Art. zuerkannt hatte); aber vor dieser Consequenz schrak Luther, als sie auf der Homberger Synode (1525) gemacht wurde, zurück, obwohl Melanchthon immer meinte: Nec liceat soli pastori ferre sententiam excommunicationis sine ulla decuria judicum... ex honestioribus viris suae ecclesiae, ... Tyrannis enim est inimica Ecclesiae.“ Man half sich damit, daß man diese Gemeindesache den Consistorien übergab.

Die reformirte Kirche, die in den obigen Grundsätzen von der Kirchengewalt und dem geistlichen Stande mit der luther'schen übereinstimmt, hat vor dieser darin einen Vorzug, daß sie wenigstens nach Calvin's Vorgange bestrebt gewesen ist, ein wohlorganisirtes Gemeindeleben durch Einführung der Presbyterialverfassung und des Kirchenbannes zu begründen; aber sie hat dabei selten eine demokratische, sondern immer nur eine aristokratische Gemeindeverfassung im Auge gehabt, und nur hier und da (z. B. in der Lasko'schen und Frankfurter Kirchenordnung) eine fortwährende Betheiligung der ganzen Gemeinde an ihren öffentlichen Angelegenheiten zugelassen.

Vergl. Schenkel III, 244 ff. Das ministerium ecclesiasticum ist bei ihr ein dreifaches, ministerium verbi, disciplinae et caritatis, verwaltet von den Pastoren, den Presbytern oder Senioren und den Diakonen, welche letztere auch öffentlich ordinirt oder in ihr Amt eingewiesen werden. Dies ministerium triplex ist nach ihrer Lehre jure divino eingesetzt. Die Glieder desselben zusammen bilden unter dem Vorsitz des Pastors, der vorzüglich die Kirchenleitung hat, das Presbyterium (consistoire), und zwar zur Ausübung der Kirchenzucht und der Diakonie, zur Aufrechthaltung der gottesdienstlichen Ordnung und der Predigerwahlen. Dieses Presbyterium ergänzt sich aber durch Cooptation (nicht durch Gemeindewahlen), und von den Abgeordneten der verschiedenen Presbyterien werden die Klassen-, Provinzial- und Landessynoden gebildet, von denen die theologischen Examina abgehalten, theologische Streitigkeiten geschlichtet ꝛc. werden. Grundsatz ist, daß alle Geistliche an Gewalt und Würde einander gleich sind (außer in der englischen Hochkirche), und daran wird hier strenger festgehalten, als bei den Lutheranern. Conf. Belg. 30: Sint quoque Seniores et Diaconi, qui Presbyterium seu Ecclesiae Senatum constituant, ut his veluti mediis vera Religio conservari .... possit, hominesque vitiis dediti spiritualiter corripi ... pauperes item .... sublevari possint. 31: Credimus Ministros, Seniores et Diaconos debere ad functiones illas suas vocari et promoveri legitima Eccl. vocatione ... ac postea confirmari in muneribus suis per impositionem manuum. — — Caeterum omnes verbi Dei ministri ... eandem habent omnes atque aequalem tum potestatem, tum autoritatem. ... Imprimis necessaria est Excommunicatio, ex praecepto Dei usurpata. Ganz so die Conf. Gall. art. 29 u. 33. Conf. Basil. art. 7: Excommunicationis usum in Ecclesia nostra retinemus. Dabei legen die meisten reform. Confessionen der weltlichen Obrigkeit im Dienst der Kirche die Verpflichtung auf, Sorge zu tragen, ut sacrum Evangelii verbum ubique praedicetur, ut singuli pure Deum colere et venerari ex praescripto verbo ipsius libere possint. C. Belg. art. 36. C. Basil. art. 8. Helv. II. art. 30: docemus religionis curam imprimis pertinere ad magistrum sanctum —, wie das auch Privatansicht der sächsischen Reformatoren war.

Die protestantischen Secten erkennen auch ein von Christo eingesetztes Lehramt an (Ris Conf. art. 25. 26. Cat. Rac. 505.), mit Ausnahme der Quäker, welche (Thes. 10. ihrer Apologie) erklären, daß Jeder, der das innere Licht Gottes habe, in der Gemeinde lehren könne und alle wohlbestallten Geistlichen anderer Kirchen ohne diese innere Begabung Verführer und Betrüger seien. Von den Socinianern ist das Nöthige schon im vorigen §. gesagt. Daß nach ihrer Ansicht die Geistlichen keiner besondern Mission (missionis) bedürfen, ist nicht von der Berufung und feierlichen Installation zu verstehen, sondern von der sacramentlichen Ordination, wornach die Bemerkung Winer's p. 176. zu ergänzen ist.

§. 37.

Vom Cultus oder Gottesdienst[1]).

Eine ordentliche Form des öffentlichen Gottesdienstes findet sich bei allen christlichen Religionsparteien, und selbst die Quäker, welche die protestantische Form des Gottesdienstes als eine noch zu äußerliche verwerfen, halten doch viel auf gottesdienstliche Zusammenkünfte in ihrer Weise.

Der katholische Hauptgottesdienst besteht wesentlich in einer unter mancherlei Gebeten, Fürbitten und Danksagungen und mit allerlei Ceremonieen wiederholten Darstellung und unblutigen Darbringung des Sühnopfers, das Christus für uns am Kreuze gebracht hat, und der leitende Grundgedanke dabei ist, daß dieses Werk, welches die Kirche verrichtet, schon an sich etwas Gott Wohlgefälliges und allen daran Theilnehmenden Heilbringendes, also ein frommes Werk sei, durch welches man Gott etwas leistet und bei ihm Gnade sich verdient. Concil. Trid. sess. 22. (de Sacrificio Missae) cap. 1. u. 2. (s. oben §. 30.); — can. 3: Si quis dixerit, missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium .... anathema sit.

Nach protestantischen Grundsätzen aber ist es falsch, wenn der

---

1) Vergl. dazu Schenkel, III, 434 ff., Köstlin, 116 ff.

Mensch glaubt, daß er durch irgend ein äußeres frommes Thun Gott einen Dienst erweisen, ihn versöhnen und sich Gnade verdienen könne, oder wenn er glaubt, daß Gott überhaupt eine solche äußere ceremonielle Verehrung, wie sie den Juden vorgeschrieben war, noch von uns verlange. Bei der Feier unserer öffentlichen Gottesdienste muß vielmehr, nach unsern symb. Büchern, immer das der leitende Grundgedanke sein, daß aller wahre Gottesdienst vor Allem ein innerlicher, eine Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit sein muß, damit wir nicht ein Werk daraus machen, dadurch wir vor Gott gerecht werden zu können meinen, sondern den äußern öffentlichen Gottesdienst nur für eine sehr nützliche, segensreiche und uns nothwendige Uebung in jenem innerlichen Gottesdienste ansehen, der darin bestehet, daß wir Gott über alles vertrauen, ihn über alles lieben und fürchten und ihm für seine Gnade in Christo allezeit herzlich dankbar seien. Wir sollen nicht Gottesdienst halten, um Gott etwas zu leisten, sondern um für sein ewiges Gnadenheil in Christo immer empfänglicher und dankbarer zu werden im rechten lebendigen Glauben, durch den wir es ergreifen und bei uns Früchte bringen lassen, nicht um ihm blos im Allgemeinen unsere schuldige Anbetung oder Huldigung darzubringen, sondern um ihm unsere Herzen zu weihen, daß er sie immer aufs neue durch sein göttlich Wort erleuchte, im Glauben stärke, heilige und dankbar für seine Gnade mache. Und insofern kann und soll wohl auch unser ganzer Gottesdienst sacrificieller Natur oder ein geistliches Opfer sein, aber nicht um Gnade zu verdienen und zu erwerben, sondern um Gott für seine Gnade zu loben und zu danken und ihm unser Herz und Leben zu weihen. Vergl. Apol. p. 256: In summa cultus N. Test. est spiritualis, hoc est, est justitia fidei in corde et fructus fidei: ideoque abrogat Leviticos cultus, et Chr. ait (Joh. 6): Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate. p. 272: cum λογικὴ λατρεία a Paulo dicta sit contra opus operatum, videl. de cultu mentis, de timore, de fide, de invocatione, de gratiarum actione etc. — Cat maj. 1. Gebot (p. 406): „Da hast Du nun, was die rechte Ehre und Gottesdienst ist, so Gott gefället, welchen er auch gebeut bei ewigem Zorn: nemlich, daß das Herz keinen andern Trost noch Zuversicht wisse, denn zu ihm" ꝛc. —

Apol. p. 69: Fides est λατρεία, quae accipit a Deo oblata beneficia: justitia Legis est λατρεία, quae offert Deo nostra merita. Fide sic vult coli Deus, ut ab ipso accipiamus ea, quae promittit et offert. — p. 70: Et hic cultus, haec λατρεία in Prophetis et Psalmis passim praecipue laudatur. — p. 88: Mulier (Luc. 7.) venit hanc afferens de Christo opinionem, quod apud ipsum quaerenda esset remissio peccatorum. Hic cultus est summus cultus Christi. Nihil potuit majus tribuere Christo. Vergl. dazu den hier ſehr wichtigen Abſchnitt im 12. Art. der Apologie, quid sit sacrificium, et quae sint sacrificii species, p. 253—266, wo es p. 254. heißt: Sed revera unicum tantum in mundo fuit sacrificium propitiatorium, vid. mors Chr.... nam Levitica illa tantum sic appellabantur. p. 255: Nunc reliqua sunt sacrificia εὐχαριστικά, quae vocantur sacrificia laudis, praedicatio Evangelii, fides, invocatio, gratiarum actio, confessio, afflictiones Sanctorum, imo bona opera Sanctorum[2]).

Schon daraus ergiebt ſich denn, daß die Hauptſache beim evangeliſchen Gottesdienſte die Verkündigung (und das Hören und Lernen und zu Herzennehmen) des göttlichen Wortes iſt, an welches ſich gemeinſchaftliche Lob-, Dank- und Bittgebete anſchließen, wie auch, wenn Communicanten da ſind, die Feier des heiligen Abendmahls. Dieſe drei Stücke beruhen auf göttlicher Anordnung, das Wort Gottes iſt aber bei jedem Gottesdienſte das Weſentlichſte und Unerläßliche, daher man nicht ſagen kann, daß ein Gottesdienſt ohne Abendmahlsfeier unvollſtändig ſei[3]) denn das Sacrament bringt nichts als

2) Dieſe Stelle mit der oben, p. 69. der Apologia, verglichen, iſt es alſo ebenſo falſch, kurzweg zu ſagen, daß ſich beim evangel. Gottesdienſt die Gemeinde nur empfangend verhält, als anderſeits, daß der ganze evangeliſche Gottesdienſt unter den Begriff eines geiſtlichen Opfers falle; vielmehr ſoll beides immer zugleich ſtattfinden und die Gemeinde als die empfangende (nicht dem Herrn etwas gebende) zugleich immer Dank opfern und des Herrn Namen preiſen.

3) Wie z. B. Kliefoth behauptet in ſ. Schrift: die urſprüngliche Gottesdienſtordnung in der deutſchen Kirche lutheriſchen Bekenntniſſes, Schwerin 1847.

eine ſymboliſche Handlung zum Wort hinzu und hat keine andere Wirkung, als dieſes (Apol. p. 200), und wo Gottes Wort getrieben wird, da iſt der rechte vollkommene Gottesdienſt (Cat. maj. 3. Gebot.) Cat. maj. p. 427: Reliqui labores et exercitia proprie non dicuntur sancta exercitia, nisi homo prius sanctus fuerit. Hic vero ea fieri debent opera, per quae homo ipse sanctus fiat, id quod solum, ut dixi, verbo Dei fieri potest. Ad quod etiam fundata et constituta sunt certa loca, tempora, personae, et totus externus Dei cultus, ut haec propalam assiduo usu exercitata ferveant. — p. 424: die Sabbathi... otium et tempus sumatur cultui divino serviendi, ita, ut conveniamus ad audiendum et tractandum Dei verbum, ac deinceps Deum hymnis, psalmis, canticis et precibus laudemus. — Apol. p. 212: Atqui praecipuus cultus Dei est, docere Evangelium. p. 269. C. A. p. 26: Servatur apud nos una communis Missa singulis feriis atque aliis etiam diebus, si qui Sacramento velint uti, ubi porrigitur Sacr. his, qui petunt. Dabei wird ein ſolcher evangel. Cultus öfters als eine nothwendige paedagogia geprieſen; vergl. Apol. 212: Apud Adversarios... canunt Psalmos, non ut discant aut orent, sed cultus causa, quasi illud opus sit cultus..., apud nos... pueri canunt Psalmos, ut discant, canit et populus, ut vel discat, vel oret. — p. 152: Ordinem Missae, diem Dominicum... libenter servamus,.... praesertim cum contineant paedagogiam, qua prodest populum et imperitos assuefacere ac docere. — Wegen der Predigt vergl. noch Luther in der wichtigen Schrift: von Ordnung des Gottesdienſtes in der Gemeine, Wittenb. 1523 (Walch, X. p. 262. Altenb. Ausg. II, 332 f): „Nu dieſe Mißbräuche abzuthun, iſt aufs erſt zu wiſſen, daß die chriſtliche Gemeine nimmer ſoll zuſammenkommen, es werde denn daſelbſt Gottes Wort geprediget und gebet, es ſei auch aufs kürzeſte. — Wo Gottes Wort nicht geprediget wird, iſts beſſer, daß man weder ſinge noch leſe, noch zuſammenkomme[4]).

4) Es wurden aber auch bald Verordnungen nöthig, daß die Paſtoren

Daß gerade der Sonntag mit öffentlichem Gottesdienste gefeiert wird, iſt eine ſehr zweckmäßige kirchliche, aber keine göttliche Einrichtung, und es dürfen aus derſelben den Chriſten keine neuen Gewiſſensſtricke gemacht werden, noch weniger aber aus dem jüdiſchen Verbot aller Arbeit am Sabbath. C. A p. 40. 42: Quid igitur sentiendum est de die Dominico et similibus ritibus templorum? Ad haec respondeat, quod liceat Episcopis seu Pastoribus facere ordinationes, ut res ordine gerantur in Ecclesia, non ut per illas mereamur gratiam ... aut obligentur conscientiae, ut judicent esse necessarios cultus etc. — p. 43: Qui judicant Ecclesiae auctoritate pro Sabbato institutam esse diei dominici observationem tanquam necessariam, longe errant. Scriptura abrogavit Sabbatum, quae docet omnes caerimonias Mosaicas post revelatum Evangelium omitti posse. Et tamen quia opus erat constituere certum diem, ut sciret populus, quando convenire deberet, apparet Ecclesiam ei rei destinasse diem Dominicum, qui ob hanc quoque causam videtur magis placuisse, ut haberent homines exemplum Christianae libertatis, et scirent, nec Sabbathi nec alterius diei observationem necessariam esse. Vergleiche dazu oben §. 4. — Anderwärts wird aber auch nachdrücklich gewarnt, daß man deshalb nicht die Predigt des Wortes geringachten und verſäumen ſolle (Cat. maj. 3. Gebot), denn Gottes Wort müſſe man täglich im Herzen, Mund und für den Ohren haben, wenn uns der Teufel nicht beſchleichen und in dem Herzen Unglauben und böſe Gedanken anzünden ſolle. Und daher wollte Luther, daß auch einige Mal in der Woche Bet- und Bibelſtunden gehalten würden, oder in großen Städten täglich. Vergleiche dazu Daniel Codex Liturg. II. p. 77 ff.

---

nicht zu lange predigen (nach einer preuß. Verordnung von 1714 nicht über eine Stunde, bei 2 Thlr. Strafe) und 2) ihre Predigten in gewiſſe Capita theilen und dieſe im Beſchluß wiederholen ſollten, damit die Zuhörer etwas Gewiſſes aus den Predigten lernen und faſſen könnten. Daniel a. a. O. II, 143.

Eine wichtige Frage war es gleich im Anfange der Reformation und dann wieder aus Anlaß des Augsb. und Leipziger Interims, wie es, abgesehen von den nothwendigen, in der Schrift gebotenen Stücken des Gottesdienstes, mit den mancherlei andern in der katholischen Kirche herkömmlichen gottesdienstlichen Gebräuchen und menschlichen Ordnungen zu halten sei, z. B. den Gesängen, liturgischen Formeln, dem Abendmahlsritus und andern Ceremonieen, mit der priesterlichen Kleidung, den kleinern Festen und dergl. Die Katholiken und Griechen sehen ihre Kirchengebräuche und namentlich ihre Meßceremonieen für etwas wesentlich mit zum Gottesdienste Gehörendes, auf apostolischer oder kirchlicher Tradition Beruhendes an, wodurch auch die Andacht bei uns sinnlich-vernünftigen Menschen geweckt und gehoben werde. Concil. Trid. sess. 22, cap. 5: Cum natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli, propterea pia mater ecclesia ritus quosdam... instituit; ceremonias item adhibuit, ut mysticas benedictiones, lumina, thymiamata, vestes aliaque id genus multa ex apostolica disciplina et traditione, quo et majestas tanti sacrificii commendaretur et mentes fidelium... excitarentur. — Sess. 7., can. 13: Si quis dixerit, receptos et approbatos ecclesiae catholicae ritus... aut contemni aut sine peccato a ministris pro libito omitti... posse: anath. sit. Die Protestanten aber erblicken in allen diesen, in der Schrift nicht gebotenen Ceremonieen, wenn sie nicht schriftwidrig sind, bloße Adiaphora oder Mittelding, mit denen es jede Particularkirche im Einklange mit Gottes Wort halten kann, wie sie es dem Bedürfniß der Erbauung angemessen findet, da sie weder nöthig zur Seligkeit sind, noch auf ihrer Gleichheit die kirchliche Einheit mit beruht[5]). Unsere ältern

---

5) Natürlich wird aber damit nicht jedem einzelnen Pastor freigegeben, eine Liturgie einzuführen, welche er will, sondern das jus liturgicum gehört der Kirche. F. C. 791. Conf. Helv. II, 24: Non licet autem cuivis pro suo arbitrio ecclesiae ordinationem hanc convellere. — Art. Angl. 34: Quaelibet Ecclesia particularis sive nationalis autoritatem habet instituendi, mutandi... ceremonias etc.

Symbole handeln schon von ihnen öfters und weitläufig, namentlich die C. A., art. 7. (de ecclesia), 15. (de ritibus Ecclesiasticis), P. II, 5. (de discrimine ciborum), art. 7. (de potestate Ecclesiastica), Apolog. art. 8. (de traditionibus humanis) und Art. Smalc. III, 15., und es wird dort überall gesagt, daß die herkömmlichen kirchlichen und gottesdienstlichen Gebräuche, soweit sie nicht gegen die Lehre der Schrift verstoßen, der guten Ordnung und des Friedens wegen beizubehalten und nicht hastig und ohne Noth abzuschaffen sind, aber nur nicht als Dinge betrachtet werden dürfen, die mit zur Verehrung Gottes gehören, zum ewigen Heil nothwendig sind und Gnade verdienen. Und die Form Con. stimmt dem im 10. Art. (de Caerimoniis ecclesiast., quae vulgo adiaphora seu res mediae et indifferentes vocantur) bei und bemerkt noch in Bezug auf die interimistischen Streitigkeiten, daß aber solche Dinge zur Zeit der Verfolgung, wenn die Feinde darauf dringen und also ein rundes Bekenntniß des Glaubens erfordert wird, aufhören Mitteldinge zu sein, und man sich also, der christlichen Freiheit wegen, keine alten abgethanen Ceremonieen wieder aufdringen lassen soll. C. A. p. 13: De ritibus ecclesiasticis docent, quod ritus illi servandi sint, qui sine peccato servari possunt et prosunt ad tranquillitatem et bonum ordinem in ecclesia, sicut certae feriae, festa et similia. De talibus rebus tamen admonentur homines, ne conscientiae onerentur, tanquam talis cultus ad salutem necessarius sit. — Apol. p. 151: nec necesse est, ubique similes traditiones humanas esse seu ritus et ceremonias ab hominibus institutas. Vergl. dazu oben §. 3., S. 226—228.

Die reformirte Kirche ist in allen diesen Grundsätzen mit der lutherischen Kirche einig, namentlich in Bezug auf das Wesen des evangelischen Gottesdienstes, welches sie auch in der Verkündigung des göttlichen Wortes erblickt. Auch kann man nicht sagen, daß sie grundsätzlich alle Gebräuche und Ceremonieen verwirft, die nicht ausdrücklich durch ein Schriftwort empfohlen oder geboten sind, aber sie verfährt viel strenger im Ausscheiden derselben, einmal, weil sie manche von uns beibehaltene Dinge, namentlich die Bilder, für schriftwidrig ansieht, und dann, weil sie meint, daß je einfacher der Gottesdienst ist, er um so mehr seinem Zweck, der Belehrung,

Erbauung und Besserung, entspricht und der Gefahr eines Rückfalls in den papistischen Aberglauben vorbeugt. Sie hat jedenfalls auf diesem Wege des Guten etwas zu viel gethan, und hier namentlich gezeigt, wie wahr Luther auf dem Marburger Colloquium gesagt: „ihr habt einen andern Geist, als wir"; aber es muß immer festgehalten werden, daß damit nur eine volksthümlich andere Anschauungs- und Behandelungsweise der Dinge bei gleichen theoretischen und praktischen Principien verstanden werden kann, in Folge deren es sich eben auch hier zeigt: cum duo faciunt idem, non est idem. — Vergl. dazu das schon oben §. 3. S. 235 f. beigebrachte, und Conf. Helv. II, p. 530: Veteri populo traditae sunt quaedam caerimoniae, ut paedagogia quaedam iis, qui sub lege velut paedagogo et tutore quodam custodiebantur, sed adveniente Christo liberatore, legeque sublata, fideles sub lege amplius non sumus disparueruntque caerimoniae ... Quanto magis accedit cumulo rituum in ecclesia, tanto magis detrahitur non tantum libertati Christianae, sed et Christo et ejus fidei: dum vulgus ea quaerit in ritibus, quae quaereret in solo Dei filio J. Chr. — Sufficiunt itaque piis pauci, moderati, simplices nec alieni a Dei verbo ritus. — cap. 4: Rejicimus ... Christianorum simulacra etc. — Negavit (enim Chr.) se venisse ad solvendum legem et prophetas; at lege et prophetis prohibitae sunt imagines (Deut. 4.) — Conf. Helv. I, 23: „andere Ceremonien, deren viel und unzählbar sind, als kelch, meßgewand, koreck, kutten, Blatten, Fahn, kerzen, altär, gold und silber ... und besonders die Götzen und Bilder ..... die wollen wir aus unserer heil. Gemeind weit hingetrieben haben. Conf. Czenger. 49: remotis Idolis et Papisticis sordibus Idolorum, ararum et boatuum. Conf. Helv. 23: Cantus in coetu s. est moderandus, ubi is est in usu. — 24: Neque alteram diem altera sanctiorem esse credimus, neque ocium Deo per se probari existimamus, sed et dominicam non sabbatum libera observatione celebramus (Ganz anders dagegen die Conf. Purit. §. 7.). — Festa vero hominibus aut divis instituta non probamus. Et sane pertinent feriae ad tabulam legis primam, et sunt solius Dei.

Die Socinianer ſtimmen hier ſo ziemlich mit den Reformirten überein. Der Catech. Racov. handelt vom Cultus bei der Erklärung des Dekalogus, den er in der Weiſe der Reformirten abtheilt. Er ſagt, zum 1. Gebot habe Chriſtus den Zuſatz gemacht, daß auch ihm göttliche Verehrung zukomme, vom Marien- und Heiligendienſt ſtehe aber in der Schrift nichts. Zum 2. Gebot bemerke das N. T., daß wir die Bilder ganz laſſen ſollen (1 Joh. 5, 21; 1 Cor. 8 u. 10); das 4. Gebot der Sabbathsfeier ſei im N. T. aufgehoben, und den Sonntag zu feiern ſei kein Gebot Chriſti, aber eine uralte löbliche Sitte der Chriſten; qu. 136. 247. ff. 266. ff. Das N. T. habe nur ein förmliches Ceremonialgebot, das der Abendmahlsfeier, qu. 333.

Die Quäker erklären in ihrem 11. Satze: „aller wahrer und Gott angenehmer Dienſt wird durch ſeinen eigenen Geiſt vollbracht, wenn derſelbe innerlich beweget und unmittelbar leitet, welcher weder an Oerter, noch Zeiten, noch vorgeſetzte Leute gebunden .... Derowegen iſt aller anderer Gottesdienſt, Lobſprüche, Gebete und Predigten, welche die Menſchen aus eigenem Willen und zu ihrer beſtimmten Zeit vollbringen, die ſie nach Belieben anfangen und vollenden, ... ein abergläubiſcher Gottesdienſt und eine greuliche Abgötterei vor den Augen Gottes.“ — p. 248: „doch ſoll das nicht ſo verſtanden werden, als wenn ich alle die geſetzte Zeiten und Oerter, um Gott zu dienen, verwerfen wollte .... Wir ſind keine von denen, die die Verſammlung der Unſrigen ſelbſt, wenn ſie beiſammen, verlaſſen, ſondern wir haben eben ſowohl gewiſſe Zeiten und Oerter, an welchen wir zuſammenkommen, ... um auf Gott zu warten und ihn anzubeten. Denn wir achten die Zuſammenkünfte dem Volke Gottes nothwendig zu ſeyn .... zur Unterhaltung einer vereinigten und ſichtbaren Gemeinſchaft und um ein äußerliches Zeugniß vor Gott zu geben. — Und obwohl wir den erſten Tag in der Woche nicht vor mehreres als die andern halten .... ſo kommen doch auch wir aus mancherlei Urſachen an ihm zuſammen, um auf Gott zu warten; p. 249. — Es heiße aber den h. Geiſt in ſeinen Wirkungen umgränzen und binden, wenn man ihn an gewiſſe kirchliche Handlungen und an die Predigt eines angeſtellten Menſchen gebunden denke; dadurch verabſäume man ſelber zu wachen und auf Gott zu warten, bis ſein Licht und Geiſt in uns durchbricht; p. 248. — Wer der Gabe Gottes theilhaftig geworden ſei, könne und müſſe dann es ausſprechen.

Beſchluß.

Von den letzten Dingen (de rebus novissimis).

Dieſe eigentlich den letzten Abſchnitt der Symbolik bildende Lehre behandeln wir nur noch kurz zum Beſchluſſe, weil es über ſie zwiſchen den verſchiedenen Kirchen zu keinen bedeutenden Streitigkeiten gekommen iſt, und ſie daher bei all ihrer Wichtigkeit in unſern Symbolen nur kurz aus den ökumeniſchen Bekenntniſſen wiederholt und nicht genauer entwickelt wird. In unſerm Concordienbuche handelt von ihr beſonders nur der 17. Art. der A. C. (de Christi Reditu ad Judicium): Item docent, quod Chr. apparebit in consummatione mundi ad judicandum, et mortuos omnes resuscitabit, piis et electis dabit vitam aet. et perpetua gaudia, impios autem homines ac diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur. — Damnant Anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse. Damnant et alios, qui nunc spargunt Judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis. Dies, mit dem in den alten Symbolen und Art. 3. der A. C. und Cat. maj. 495., F. C. p. 649. Geſagten, ergiebt als Symbollehre Folgendes:

1. Die Seelen der Menſchen ſind unſterblich, ſie dauern beim Tode des leiblichen Lebens, der eine Folge des Sündenfalles iſt, fort und gehen gleich vom Augenblick deſſelben an vorläufig dem Ort und Zuſtande ihrer jenſeitigen Beſtimmung, der Seligkeit bei Gott oder der Verdammniß, entgegen. Einen Mittelzuſtand derſelben vom Tode bis zur Auferſtehung giebt es nicht, am wenigſten ein Fegfeuer, wie es die römiſche Kirche beſchreibt. — Vergl. Catech. Luth. 7. Bitte: „und zuletzt, wenn unſer Stündlein kommt, uns ein ſelig Ende beſchere, und uns aus dieſem Jammerthale zu ſich nehme in den Himmel. — Art. Smalc. p. 311: Angeli in coelo pro nobis orant (sicut et .... sancti in terris et fortassis etiam in coelo (womit zum wenigſten vorausgeſetzt wird, daß ſie ſich droben befinden). — Deutlicher die reformirten Confeſſionen, z. B.

Conf. Helv. II. cap. 7: Dicimus autem hominem constare duabus ac diversis quidem substantiis in una persona, anima immortali, utpote quae separata a corpore, nec dormit, nec interit, et corpore mortali etc. ... Damnamus omnes ... qui in dubium vocant immortalitatem animarum, et animam dicunt dormire, aut partem esse Dei. — c. 26: Credimus fideles recta a morte corporea migrare ad Christum, ideoque viventium suffragiis aut precibus pro defunctis ... nihil indigere. Credimus item infidos recta praecipitari in tartara etc. Cat. Heidelb. qu. 57.

Die römischen Katholiken glauben, daß es für die Seelen der Verstorbenen fünf verschiedene Oerter giebt, nämlich 1) den Himmel für die ganz Heiligen (die Märtyrer), die nach ihrem Tode nichts mehr abzubüßen haben und daher sogleich zu Gott kommen, und 2) die Hölle (infernum) für die Ungläubigen und Gottlosen, die in Todsünden gestorben und daher ohne weiteres der ewigen Verdammniß verfallen; aber dann 3) auch etwas über dieser für den bei weitem allergrößten Theil derer, die noch ihre läßlichen, zeitlich abzubüßenden Sünden und die zeitlichen Strafen für die ihnen durch die letzte Buße vergebenen Todsünden abzubüßen haben, das Fegfeuer (purgatorium), worin sie geläutert werden, um dann noch vor dem Weltgericht in den Himmel eingehen zu können, und 4) wieder über diesem Orte (oder als der Saum davon) der Limbus infantum, als Ort der Unseligkeit, aber nicht gerade der Verdammniß für die ungetauft oder gleich nach der Taufe gestorbenen Kinder, sowie 5) wieder über diesem der Limbus patrum, der vor Christo gestorbenen und nun von ihm durch seine Höllenfahrt erlösten und in den Himmel geführten Frommen. So genau aber wird das in den kathol. Symbolen nicht angegeben, sondern mehr nur vom Fegfeuer gehandelt; vgl. darüber Conc. Trid. sess. 6. can. 30: Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae vel in hoc seculo vel in futuro, in purgatorio, antequam ad regna coelorum aditus patere possit: anathema sit. — Cat. Rom. I. (art. 2. de descensu Chr.) p. 406: Neque tamen ea receptacula unius et ejusdem

generis sunt omnia. Est enim teterrimus et obscurissimus carcer .... qui Infernus vocatur. Praeterea, est purgatorius ignis, quo piorum animae ad definitum tempus cruciatae expiantur, ut eis in aet. patriam ingressus patere possit, in quam nihil coinquinatum ingreditur .. Tertium postremo receptaculi genus est, in quo animae Sanctorum ante Chr. Dom. adventum excipiebantur etc. Auch wird dabei gelehrt, daß durch Gebete, Todtenmessen und Satisfactionen der Lebenden den Seelen die Pein des Fegfeuers abgekürzt werden könne, mit Berufung auf 2. Macc. 12, 43 ff. Die Griechen nehmen für die Seelen der Frommen zunächst auch einen bloßen Mittelzustand noch nicht voller Seligkeit und für die, welche für ihre bereuten Sünden noch nicht vollkommen genuggethan, einen Zustand temporärer Strafe an, in dem man ihnen durch Gebete, Almosen ꝛc. zu Hilfe kommen kann Conf. Dosith. c. 18., p. 463.); aber sie läugnen, daß man nach dem Tode noch irgendwie für seine Sünden genugthun könne, oder daß die Lebenden das für die Todten vermögen, und bestreiten die römische Lehre von einem Reinigungs- und Läuterungsfeuer; vergl. Conf. orthod. p. 136: Nihil usquam de eo in s. literis traditur, quod temporaria ulla poena animorum expurgatrix a morte existat ... Per se satis manifestum est, morte semel obita nullius Sacramenti ecclesiast. participem fieri posse animam ... Jure meritoque ecclesia manium istorum causa sacrificium incruentum offert, precesque ad Deum ablegat ad impetrandam eorum veniam, quae olim in vita deliquerant: non vero ut ipsi nonnihil supplicii sustinentes eo dein perpurgentur. Die Protestanten verwerfen das Eine wie das Andere. Apol. A. C. p. 163: Fingunt aeternas poenas mutari in poenas purgatorii, et harum partem remitti potestate clavium, partem docent redimendam esse satisfactionibus. Addunt amplius, quod oporteat satisfactiones esse opera supererogationis ... Vendunt indulgentias, quas interpretantur esse remissiones satisfactionum. ... Inter haec scandala non enim possumus enumerare omnia, et doctrinas daemoniorum jacet obruta doctrina de justicia fidei in Christum et de beneficio Christi. — p. 195: Ubi docet hoc Scriptura, non posse nos a morte aet. libe-

rari, nisi per illam compensationem certarum poenarum praeter communes afflictiones? p. 198. 273. Art. Smalc. 307. Conf. Helv. II, 26. (mit Hinweisung auf Joh. 5, 24. und 13, 10: „wer gewaschen ist — — ist ganz rein"). Conf. Gall. 24.

2) Am jüngsten Tage d. h. am letzten Tage der Welt (in consumatione mundi) wird aber Christus in all seiner Macht und Herrlichkeit sichtbar und leiblich vom Himmel wieder auf die Erde kommen und alle Menschen, die guten wie die bösen, dem Leibe oder Fleische nach auferwecken, worauf jeder wieder mit seinem auf Erden getragenen, aber nun verklärten, unsterblichen und sündlosen Leibe vereint werden und so in Ewigkeit entweder in vollendeter Seligkeit oder ewiger Verdammniß fortleben wird. Symb. Nic.: Et iterum venturus est in gloria. — Athanas: ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis. — Apostol.: carnis resurrectionem. C. A. 3: Chr. palam rediturus est. — F. C. 649: Scriptura perspicue docet, quod hujus nostrae carnis, quam circumferimus, substantia (sed tamen a peccato mundata) sit reserrectura... constat, nos tum ab omni peccato fore mundos. — 766: Scriptura testatur... quod virtus vivificandi et potestas exercendi judicii Christo datae sint, propterea quia Filius hominis est, quatenus videl. carnem et sanguinem habet. — Conf. Belg. 37. (venturum) e coelo corporaliter et visibiliter, sicut adscendit. Und diese Auferstehung des Leibes ist nach Catech. Roman. p. 540 nöthig, damit das Fleisch der Bösen auch seine Strafe bekommt und die Seligkeit der Frommen durch die Vereinigung mit ihrem verklärten Leibe vollkommen werde, was unsere Symbole wahrscheinlich auch annehmen, wenn sie auch dabei nicht mit Episkopius (Opp. II, 2, p. 455) meinen, daß die Seelen, so lange sie ohne neue Sinneswerkzeuge sind, blos ein in sich gekehrtes contemplatives Leben führen ohne Verkehr mit den andern Seligen, denn sie bilden ja schon vor dem Gericht droben eine Gemeinschaft der Heiligen und die triumphirende Kirche.

3) Mit der Auferstehung wird aber auch zugleich das jüngste Gericht über alle Todten und noch Lebenden eintreten, und es wird dasselbe, von Christo gehalten, anders als das erste blos persönliche und verborgene in der Todesstunde jedes Menschen, ein öffentliches,

allgemeines, feierliches, sein, durch welches den Frommen die ewige (nun vollendete) Seligkeit und den Gottlosen die ewige (nun vollendete) Verdammniß zugesprochen wird. Symb. Nic.: judicare vivos et mortuos C. A. art. 17. Apol. 217. und p. 137., wo verschiedene Stufen der Seligkeit (gradus praemiorum) angenommen werden. Conf. Belg. 37: Tunc aperientur libri (nimirum conscientiae) et mortui judicabuntur ... et abstrusa quaeque cordis eorum palam coram omnibus detegentur ... Tunc redemptio ipsorum (electorum) plane perficietur, et suavissimos laborum et dolorum suorum ... fructus consequentur: innocentia ipsorum tunc aperte ab omnibus agnoscetur etc. Vergl. über die in dem sel. Anschauen Gottes und dem freudigsten Tugendeifer bestehende Seligkeit F. C. 724.

4) Mit dem jüngsten Gericht wird aber auch das völlige Ende dieser Welt (consummatio mundi) eintreten, von welchem unsere Symbole nichts Weiteres sagen, während die Conf. Belg. bemerkt: hoc mundo igne et flamma succenso, ut illum purifet, und unsere Theologen von einer totalis abolitio substantiae mundi reden. Dies Ende erfolgt mit dem Gericht, ubi numerus electorum fuerit impletus, wie die Conf. Belg. 37. sagt, oder nach der allgemeinern Vorstellung (Conf. Helv. 11.), wenn die Gottlosigkeit auf Erden den höchsten Grad erreicht und der Antichrist die Oberherrschaft gewonnen hat; denn besser wird es auf Erden nicht, und so bleibt der jüngste Tag der letzte Trost der Kirche Christi, weil dann Christus kommen und alle Frommen aufnehmen wird in sein ewiges himmlisches Reich. Apol. 275: Et videtur hic Baaliticus cultus una cum regno Pontificio duraturus esse, donec Chr. veniet ad judicandum, et gloria adventus sui perdet regnum Antichristi. 147. — Cat. maj. 517: ut omnes ita in hujus Regis regno hic inchoato perpetuo maneamus.

Da die allgemeine Auferstehung, das letzte Gericht und das Ende der Welt zugleich eintreten, so ist der Chiliasmus zu verwerfen, nach welchem Christus nach der Auferweckung der Frommen und vor der Auferweckung der Gottlosen das Reich des Antichristes auf Erden zerstören und für die Frommen ein tausendjähriges Reich errichten soll. C. A. art. 17.

Die Socinianer, die Unsterblichkeit schon bei dem ersten Men-

schen als ein besonderes göttliches Gnadengeschenk betrachtend, meinten, daß die Seelen zwar nach dem Tode als geistige Substanzen oder Monaden forteristiren, aber, weil ohne Leib, darum auch ohne alle Wahrnehmung und Empfindung, bis sie in der Auferstehung neu bekleidet werden. Faust. Socin. a. a. O. I, p. 454: Tantum id mihi videtur statui posse, post hanc vitam animam sive animum hominis non ita per se subsistere, ut praemia ulla poenasve sentiat, vel etiam ista sentiendi sit capax. Und dann lehrten sie, daß unsere jetzigen Leiber nicht wieder auferstehen, sondern wir neue geistige Leiber erhalten werden (a. a. O. III, 345 ff.), und daß die Gottlosen keine geistige Fortdauer und keine Auferstehung zu erwarten haben, sondern ihrem natürlichen Schicksale, dem völligen Tode, anheimfallen, was Socin (a. a. O. I, p. 178) aus 1. Joh. 2, 17 zu erweisen sucht: „die Welt vergeht mit ihrer Lust, wer aber den Willen Gottes thut, der bleibt in Ewigkeit."

Druck von Ferber & Seydel und A. Th. Engelhardt in Leipzig.

Druckfehler.

Seite	4	Zeile	19	lies über ſtatt aber
=	13	=	1	von unten l. 1833 in Wittenberg
=	19	=	6	l. velut
=	32	=	1	der Anmerkung l. Institut.
=	37	=	15	l. Origenes
=	51	=	4 u. 5	ſind die ι subscript. zu ſtreichen
=	86	=	13	l. excussisse
=	101	=	7	l. ſeiner clav.
=	116	=	11	l. Tridentinae
=	174	=	3	von unten l. mit ſtatt nicht
=	200	=	1	von unten l. videamus
=	215	=	19	l. tam ſtatt tum
=	225	=	13	l. sustinere
=	296	=	6	der Anmerk. l. quid ſtatt quod
=	365	=	9	der Anmerk. l. σύγχυς.
=	396	=	17	l. Verdienſtes ſtatt Verluſtes
=	399	=	9	von unten l. nunc
=	512	=	3	der Anmerk. l. colligemus
=	515	=	4	von oben l. §. 28 ſtatt §. 27
=	548	=	2	l. Lanfranc.